

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ Y RAIMUNDO LLULL

En el año 1941 comencé a publicar una trilogía sobre el lulismo alemán, según el Padre Cisterciense Antonio Raimundo Pascual y Flexas, en *la Revista Española de Teología*¹. Salió solamente la primera parte sobre el lulismo en las obras del Cardenal Nicolás de Kues. Las partes segunda y tercera, es decir, el lulismo en Gottfried Wilhelm Leibniz y en Ivo Salzinger² se anunciaron ya entonces, pero por razones circunstanciales, no se escribieron. Sólo hoy después de más de treinta años logro cumplir, al menos en parte, mi promesa de antaño hablando de la relación doctrinal que tuvo Leibniz con Raimundo Llull, confrontando empero directamente aquél con éste sin tener en cuenta las consideraciones de Antonio Raimundo Pascual.

Se dice con razón que Raimundo Llull, bajo el aspecto de la extensión de sus obras, fue el autor más productivo entre los Escolásticos medievales; junto a él está quizás Alberto Magno. Se podría decir cosa similar de Leibniz dentro del tiempo en que vivía, si consideramos no solamente sus escritos publicados hasta hoy, sino también los inéditos que se conservan en la Biblioteca de Hannover. Según lo que me dijo en 1971 el Director del Leibniz-Institut en Münster, el Doctor Heinrich Schepers, la completa edición crítica de los escritos leibnizanos abarcaría, si alguna vez se terminara, bien sesenta volúmenes en octavo.

Frente a esta situación, casi desesperada para nosotros, hay que restringir considerablemente el margen del tema elegido.

En primer lugar nos referimos al joven Leibniz, el que con veinte años, después de haberse doctorado en filosofía, publicó en 1666 su *Dissertatio de arte combinatoria*³.

¹ Loc. cit. 1 (1951) 731-65 y 3 (1942) 257-324.

² Véase: *Al margen del lulista P.A.R. Pascual, O. Cist.*; en: *Anal. Sacra Tarraconensis* 14 (1941 196, nota 39. Cf. *Rev. Esp. de Teol.* 1 (1941) 734; 2 (1942) 320 n. 352.

³ Cito este opúsculo según la edición de Joh. Ed. Erdmann de 1840; reedición en facsímile: Aalen 1959, 6-44. El prefacio de esta reedición se debe a Renate Vollbrecht.

Pasaremos en el segundo punto al Leibniz cuadragenario que escribió en 1686 su *Discours de métaphysique*⁴ para ver si en esta primera síntesis del sistema filosófico de Leibniz se hallan huellas lulianas o al menos notables enlaces entre el uno y el otro pensador.

En un tercer punto confrontaremos la sistemática leibniziana en torno a su concepción de una *Ciencia general* con el *Arte luliano* sin ocultar la dirección nueva de la mente de Leibniz.

Los resultados de toda nuestra comparación nos manifestarán que el mismo método leibniziano en estrecha armonía con su pensamiento religioso era el permanente y principal empuje de la ansia de universalidad en el espíritu de Leibniz.

Bajo el punto de vista informativo el Doctor Joaquín Carreras Artau, al lado de su hermano mayor Tomás uno de los más fieles amigos de mi vida, nos ofreció una exposición muy útil de doce páginas sobre las referencias de Leibniz a Llull en su obra *Esbozo de una Historia filosófica del Lulismo*⁵. Estas informaciones, en cuanto sobrepasan mis propias notas cogidas en 1941 en la Biblioteca Nacional de Madrid de la Edición de Louis Dutens del año 1768, son consultados para esta comunicación, pero aumentados no poco y profundizados por investigaciones ulteriores. Agradecemos aquí el buen servicio de amigo que me hizo el ya citado Doctor Schepers por haberme facilitado libros, que no tenía a mano, y fotocopias.

I. La «*Dissertatio de arte combinatoria*» de Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull.

Notamos en seguida, que entre Llull y Leibniz hay cuatrocientos años de distancia. La historia del lulismo ya había sobrepasado sus más fascinantes peripecias. El joven Leibniz al escribir la dicha *Dissertatio* pudo tener conocimiento personal de los siguientes libros auténticos de Raimundo Llull: *Ars brevis* del año 1308, *Lamentatio philosophiae* del 1311, *Logica brevis et nova* del 1303, *De conversione subjecti et praedicati per medium* del 1310, *Ars generalis ultima*, terminada en el año 1308 y el *Tractatus de articulis fidei* del año 1300. Estas seis obras de Llull fueron redactadas por Raimundo entre 1300 y 1311. Pertenecen por tanto al pensamiento ya maduro del Maestro mallorquín.

⁴ El texto citado por nosotros se halla como apéndice en la edición facsímil, añadida a la edición de Erdmann por R. Vollbrecht, corresponde al texto revisado por C. J. Gerhardt en: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vol. Berlin 1875-1890. Nos referimos *passim* al vol. VII.

⁵ Madrid 1943, 313-22.

Consta, empero, que Leibniz usó la primera de las cuatro ediciones de estas obras lulianas que Lázaro Zetzner publicó en Estrasburgo en 1598⁶. En esta colección se encuentran también otros escritos inauténticos⁷; además comentarios a Llull elaborados por Giordano Bruno y por Heinrich Cornelius Agrippa. Sobre todo llama la atención el hecho de que el libro *De auditu kabbalistico sive ad omnes scientias introductorium* se atribuye ahí sin más a Raimundo⁸.

Como símbolo se halla al inicio del opúsculo leibniziano la consabida figura medieval de los cuatro elementos en relación con las cuatro cualidades elementales del calor y del frío, del húmedo y del seco. En general sea, que según la física medieval hay entre ellas combinaciones posibles e imposibles. De tal modo de pensar nació la idea de los alquimistas de entonces de que el hombre puede cambiar las especies de la naturaleza anorgánica; y después del gran suceso de la química moderna toma fuerza la idea de los alquimistas modernos de que el hombre pueda cambiar las especies orgánicas. Visto desde el sistema luliano, el predicho letrado de los elementos constituye en cierto sentido una desviación del lulismo auténtico; pues la figura de los elementos no fue en ninguna manera la base del arte combinatorio de Llull, sino que fue para él sólo el último reflejo de la figura ejemplar, que es la figura de los atributos divinos, susceptibles de una combinación perfecta y generalísima, es decir, de ningún modo condicionada, como la dicha figura de los elementos por sus combinaciones posibles e imposibles.

Desde luego, en la sinopsis del opúsculo leibniziano vemos en seguida que los elementos físicos no juegan un papel preponderante ni aún para Leibniz mismo, porque la primera constatación suena: «Sedes doctrinae istius [est] arithmetica».

Después de esta tabla de materia y antes del propio prefacio se coloca una demostración de la existencia de Dios según el método teorematizado, cuya base demostrativa es el conocido axioma aristotélico, formulado por Leibniz en estas palabras: «Si quid movetur, datur

⁶ Estrasburgo 1598, 1609, 1617 1651. Esta última ed. se publicó por los herederos de L. Zetzner. Leibniz mismo cita la primera; cf. *De arte comb.*, § 56 (Erdm. 22a).

⁷ *Tract. de venatione medii inter subj. et praedicatum* de B. de Lavineta (Paris, Jod. Bade 1516). — *In Rhetoricam Isagoge* y la *Oratio exemplaris*. La edición fue preparada por Rem. Rufus Candidus (Paris, Jod. Bade 1515). — *Ars cabbalistica* o sea *Opusculum de audita cabbalistico* (Venecia 1518).

⁸ Paola Zambelli en su ensayo *Il «De auditu kabbalistico» e la tradizione luliana nel rinasci mento*; en: *Atti dell'Accademia Toscana di Science e Lettere*. La Colombaria 30 (1965) 115-226 indica al médico Pietri Mainardi como autor del Tratado. — En cuanto a lo que hay de real en la relación entre el arte combinatorio de Llull y la Kabbalah véase E. W. Platzek, *Raimund Lull*, vol. I. Düsseldorf 1962, 327-37.

aliud movens». Esta breve demostración de la existencia de Dios a primera vista aparece como un tema extraño al cuerpo de la exposición. Pero como el proëmio nos conduce en líneas rápidas desde el objeto principal de la metafísica, el ente, a los términos básicos y propios de la combinatoria, ese argumento en favor de la existencia de Dios tiene todavía un puesto justificado.

Los términos básicos de toda combinatoria son los siguientes: cantidad, relación, y ésta sea como unión o sea como conveniencia. La unión encierra en sí el todo y sus partes, así como cada una de estas constituye una cierta unidad. La cantidad se concibe como el número de las partes, siendo el número, según el joven Leibniz, una figura más bien incorpórea oriunda de la unión de diversos entes.

Los términos más propios de la combinatoria son: complexión, sitio, variación, orden y vecindad. La variación es la permutación o conversión de una relación. El sitio es el lugar de los elementos (Leibniz dice de las partes). Donde está el sitio de los elementos en sentido de «antes de» o de «después de», encontramos un orden. Cuando la disposición de las partes o digamos modernamente, de los elementos dados es singular⁹, Leibniz nos habla de la vecindad. La complexión leibniziana es lo que se llama impropriamente hoy en día 'combinación en general'.

Siguen las definiciones de dichos términos básicos y propios de toda arte combinatoria, con algunas adiciones. El exponente de Leibniz es lo que llamamos el indicador del orden de la combinación, p.e.j.: si tenemos cuatro elementos: A, B, C, D y si queremos combinarlos a dos, en combinaciones del orden segundo, logramos las seis siguientes: AB, BC, CD, AC, AD, BD, exceptuando cualquier permutación como BA o CB etc. Si en lugar de esos cuatro elementos deseamos combinaciones del orden tercero, obtendremos solamente las cuatro siguientes: ABC, ABD, ACD, BCD. En vez de hablar aquí indistinta o distintamente de combinaciones, pero prolijamente de combinaciones del orden segundo o tercero, Leibniz de manera filológicamente exacta distingue las «complexiones» suyas según combinaciones, conternaciones, conquaternaciones etc.

Nótese que las combinaciones no pueden contener más elementos que los que se hallan en la completa serie dada. En el caso más fácil la disposición de los elementos en una serie es lexical. Las combinaciones siguen la misma disposición lexical, es decir, sin permutación entre los elementos y además sin repetición de ellos. Como la serie de los elementos dados constituye un todo, así también las combinaciones

⁹ Quizás se podría decir también: «reticular».

hechas con partes de la serie forman un todo, pero un todo menor. Si tienen más de dos elementos, admiten aún combinaciones entre sus elementos. Acabamos de indicar cuatro combinaciones de tercer orden para la serie A,B,C,D, es decir: ABC, ABD, ACD, BCD.

ABC admite las siguientes combinaciones del orden segundo: AB, AC, BD.

ABD admite las siguientes: AB, AD, BD etc. La primera combinación escogida de una serie mayor de elementos se llama «cabeza de una serie».

Todo lo que hemos expuesto hasta ahora se halla ya prácticamente y sin excepción alguna en el arte combinatorio de Raimundo Llull. En otras palabras: lo que se llama hoy el cálculo general de la combinatoria, está practicado por Raimundo y, en cuanto se sabe, por primera vez en la historia. Del origen del Arte combinatorio de Llull trato en mi obra sobre los principios de Llull¹⁰. Pero la terminología de Llull es más variada. Como las combinaciones de Raimundo son generalmente las de sus principios, en vez del término «combinación» o «complexión» él nos habla a menudo de las condiciones de los principios y en cuanto a la aplicación a sus figuras tercera y cuarta que son las de los juicios y de los silogismos, usa el término de «camera» así como el de «combinación»¹¹. Por otra parte al distinguir entre los principios sencillos y los principios derivados por combinación con otros, llama a éstos también «principia complexa». Para Leibniz los principios complejos son proposiciones.

Lo que falta en las obras de Raimundo es una teoría formal del cálculo combinatorio, la cual es anhelada por el joven Leibniz en su primer problema propuesto¹². El interés metodológico de Llull no fue un interés formal, sino se dirigió directamente hacia las cosas reales. El método combinatorio se justifica para él por el hecho, supuesto por la fe, de que los atributos de Dios como su bondad, su grandeza, su poder, su sabiduría, su voluntad etc. se conciben como valores absolutamente equivalentes, pues coinciden en plena identidad con la esencia divina. Por consiguiente son la base óptica del cálculo generalísimo de la combinatoria.

Hablando desde el punto de vista formal podemos decir: Como ese cálculo general del arte combinatorio se funda únicamente sobre la equivalencia de los elementos sin admitir otras condiciones restrictivas o exceptivas, puede considerarse como el cálculo logical más

¹⁰ R. Lull, vol. I, 1962. 324-39; 340-4.

¹¹ Véase *Ars inventiva*, Dist. II la primera frase. MOG V. 13.

¹² § 1-7; Erdm. 10 y sig.

sencillo. Más aún, es la base de una lógica circular, en la cual la prioridad es cuestión del sujeto que discurre, todavía no impuesta por un orden óntico 'per prius et posterius'. Este cálculo general de la combinatoria nos facilita un modelo de pensar que parece ser ideal, y a este ideal —así piensa Raimundo Lull— tendrían que anhelar todos los demás modelos del pensar lógico. De igual manera piensa, no solamente el joven Leibniz de veinte años, sino el Leibniz durante toda su vida. De ahí se deduce en parte su lógica de identidad.

En las definiciones leibnizianas sale empero un concepto, que no es luliano sino más bien moderno, el de la clase como «un todo menos constante, constituido por partes reales que convienen en un tercer aspecto común»¹³, pues cualquier accidente es capaz de formar una clase. Esto no obstante, Leibniz por su extrema valoración de la lógica de identidad, se quedó aún lejano de la lógica de las clases, como veremos.

Antes de tratar de ciertos problemas propuestos por el joven Leibniz será útil de considerar aún otra definición, por la que se distingue una variación o una combinación útil de la inútil. Lull conoce la misma distinción y como él dice Leibniz que la variación inútil no se puede aceptar a causa de la materia dada en el objeto¹⁴. Leibniz pone aquí como ejemplo los notos cuatro elementos físicos que según el cálculo general de la combinatoria tendrían seis combinaciones, aunque en realidad no admiten sino cuatro en vista de la contrariedad entre el fuego y el agua por su naturaleza y entre el aire esencialmente húmedo y la tierra esencialmente seca. Estas dos combinaciones resultan imposibles. Por consiguiente quedan en realidad sólo cuatro combinaciones posibles.

En el primer problema presentado por Leibniz no se trata todavía de una de las diversas aplicaciones del arte combinatorio sino propiamente de una teoría inicial de la combinatoria misma. Por una tabla sinóptica Leibniz nos indica todas las combinaciones posibles para el número de uno a doce elementos diversos según las combinaciones de los órdenes primero al duodécimo. El porqué del número de combinaciones posibles nos es dado, dice él mismo, por el fundamento de la tabla. Esta afirmación no es del todo exacta, porque no obstante las buenas observaciones que siguen en el texto, el joven Leibniz todavía no logró sacar de su tabla la fórmula general de las

¹³ «Totum minus, constans ex rebus convenientibus in certo tertio tamquam partibus» en: *De Arte comb.*, Def. 14; Erdm. 9 b.

¹⁴ «Propter materiam subjectam locum habere non potest»; *ibid.* Def. 13.

combinaciones sin permutación ni repetición que es el binomio de Newton (mejor dicho: de Tartaglia)¹⁵.

Que la aplicación del arte combinatorio es posible a todas las cosas y a todos los conceptos, se deduce para Leibniz del hecho de que todas las cosas reales o al menos todos los conceptos humanos son compuestos de partes y que las partes, si se distinguen objetivamente, admiten combinaciones, y, si se distinguen sólo por la colocación, admiten otras disposiciones, es decir, permutaciones. Consecuentemente por medio de las combinaciones se pueden hallar las especies y los atributos de las cosas de modo que toda la lógica inventiva que versa acerca de términos simples y complejos, se funda en ciertas combinaciones. Y como es así, afirma Leibniz, la doctrina de las divisiones como la de las proposiciones es asunto del arte combinatorio¹⁶. En otras palabras: el arte combinatorio tiene que tratar del análisis de un objeto en sus partes divisibles y de la síntesis en las proposiciones simples o compuestas (como son los silogismos).

Por eso no nos maravilla el hecho de que Leibniz proponga una completa doctrina de los silogismos aristotélicos por medio del arte combinatorio, refutando, como dice, las combinaciones inútiles y manteniendo solamente las útiles que son según él 24 (o 25, si se tiene en cuenta que Fesis[m]mo por el cambio de sus premisas y las conversiones lícitas en las dos premisas así como también en la conclusión, se constituye otro silogismo válido, llamado Frisesmo por Leibniz).

Hace años, aunque con cierta reserva, llamé a la cuarta figura luliana la silogística¹⁷, la cual sirve para constituir diversos silogismos con tres términos que son elegidos en la figura. Ya los Árabes reconocieron el método combinatorio y selectivo para lograr los diecinueve silogismos aristotélicos¹⁸. Pero Raimundo no muestra interés alguno

¹⁵ Se dice «n sobre m»; y se entienden por «n» los factores formados por el número de los elementos y por subtracciones (cuyos minuendos se constituyen siempre por el número de los elementos y cuyos substraendos crecen del uno hasta el número por una unidad menor que el número del orden combinatorio exigido « »: «n (n — 1). (n — 2)... (n — k + 1)». Se entienden por «m» los factores formados por la serie de los números contenidos en el número del orden combinatorio: «1.2 ... n». P.ej. son dados seis elementos y se busca el número de las combinaciones de orden tercero

= 20. Nétese: $(6 - 2) = (6 - m + 1)$.

¹⁶ *De Arte comb.*, § 10; Erdm. 12a.

¹⁷ Platzek, R. Lull, I, 308-11; sobre todo p. 311.

¹⁸ Cf. Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik*, Bonn 1920, 738; Dos premisas con las cualidades A, E, I, O dan dieciseis combinaciones; puestas según las disposiciones de las cuatro figuras nos ofrecen $(16.4 =)$ 64 combinaciones de las cuales —conforme a las reglas generales y especiales de las figuras— sólo diecinueve son útiles.

en constituir de parte suya el arte silogístico tradicional¹⁹. Lo que anhela es hacer siempre equivalentes los tres términos silogísticos a fin de que puedan entrar en su cálculo generalísimo de la combinatoria. Bernardo de Lavinheta, un lulista francés que murió poco después del año 1523, compuso un tratado *De venatione medii inter subiectum et praedicatum*²⁰. En conformidad con Raimundo se opone a los silogismos aristotélicos, en los cuales los tres términos no se equivalen por no tener la misma extensión, y propone como silogismo ideal el siguiente: «Cada animal racional es una substancia racional; cada hombre es un animal racional. Por consiguiente cada hombre es una substancia racional»²¹.

Parece que Leibniz, uno de los más decididos defensores de la lógica de identidad, pensaba siempre de la misma manera. En el tratado *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*²² escribe: «A es B, o sea en el A hay B, [esto es:] A coincide con BY. Nótese, continúa Leibniz, que con la letra Y señalo algo incierto. P.ej. «hombre» es idéntico con «animal» [A es B], pues el hombre es idéntico con «animal racional» [A es BY]». «La verdadera proposición es aquella que coincide con esta «A es B» o sea aquella que puede reducirse a esta verdadera»²³. Como lo mismo valdría por otra frase como «B es C», es manifiesto que Leibniz trata de fundar todos los silogismos como Raimundo y como el citado Lavinheta, sobre equivalencias, esto es —para hablar en terminología leibniziana— sobre el principio de identidad. Pero es verdad que Leibniz concede, que en cuanto a las cosas reales nuestras afirmaciones de identidad no son más que hipotéticas²⁴; con lo que se acerca mucho al axioma moderno: Las afirmaciones sobre las cosas reales, si se reducen a auténticas contradicciones, pueden ser declaradas falsas con seguridad, pero jamás pueden verificarse de modo absoluto.

Sin duda alguna, para inventar nuevas verdades, nuevos caminos en las ciencias, los hombres se sirvieron prácticamente siempre del

¹⁹ Platzeck, *Raimund Lulls Auffassung von der Logik*; en: Est. lul. 2 (1958) 5-34; 273-94 y R. Lull I, 393 y sigs.

²⁰ Véase arriba la nota 7.

²¹ En Platzeck, R. Lull I, 442; II, 53*. En cuanto al No. 160 creí todavía que el Tratado citado fuese un opúsculo de R. Lull. J. N. Hillgarth en *Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France* (Oxford) 1971, 290 y sig.) demuestra que se trata de una obra de B. de Lavinheta. Véase también la *Einleitung (Introducción)* a Lavinheta. *Explanatio compendiosaque applicatio artis R. Lulli* (del año 1523). Re-edición Hildesheim (Gerstenberg) 1973.

²² L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, 366 No. 16.

²³ L. Couturat, *ibid.* 369 No. 40.

²⁴ «Propositiones facti non semper probari possunt a nobis et ideo assumuntur ut Hypotheses» en L. Couturat, *ibid.* 369 No. 41; véase en el punto tercero la nota 208.

poder combinatorio de la imaginación creativa. Al principio de una ciencia hay que colegir los datos, analizarlos en sus aspectos particulares, hay que buscar lo que es común a todos y lo que los diferencia. Esto atañe a la doctrina de las divisiones. Pero para apropiarse un saber, ya sea puramente teórico como es el matemático o esencialmente práctico como es cada ciencia en torno de las cosas naturales (cuya finalidad no consiste sólo en un saber teórico más también en lo que se llama técnica), el hombre explora nuevas posibilidades por vía combinatoria.

Esta vía, dice Leibniz, nos hace ver «la armonía del mundo y las íntimas constituciones de las cosas»²⁵ y con eso nos enseña a «abrazar en un conjunto la serie de las formas»²⁶. Por eso, concluye Leibniz su tema sobre la silogística: «La utilidad increíble de la combinatoria será justamente estimada como una filosofía perfecta o al menos casi perfecta»²⁷. Ciertamente, aquí habla el joven entusiasta después de haber hallado un nuevo sistema silogístico por el paciente juego combinatorio. Es muy instructivo el hecho que el gran pensador deductivo-matemático, que fue Leibniz, no tentó jamás un camino estrictamente deductivo para establecer un verdadero sistema del arte silogístico. Las tentativas de nuestro siglo dieron un buen resultado, sin embargo no eran del todo satisfactorias por la sencilla razón de que la silogística aristotélica es solamente una doctrina parcial, restringida a proposiciones que no admiten sujetos negativos. Esta restricción obedece a un punto de vista que no es formalmente lógico sino metafísico. La solución del problema se logra únicamente bajo el aspecto de la lógica de cantidad, puesto que la verdadera lógica formal es el cálculo con cantidades. Todo el arte silogístico depende de un solo axioma que se da con la relación transitiva «per prius et posterius» y nos conduce a un sistema de 144 silogismos, cuyas conclusiones se deducen todas directamente de sus premisas. Este número se aumenta al número de 480 silogismos por los cambios lícitos de las conclusiones originales. La relación transitiva por equivalencias no puede constituir la única regla formal para el sistema silogístico. Por esto personalmente yo rechazo una lógica de equivalencias o de identidades, como la conciben Raimundo Llull y Leibniz. Pero dentro del sistema total de la silogística elaborado según la lógica de cantidades se hallan extrañamente dispersos todos los diecinueve silogismos aristotélicos. Sobre esto tengo preparado un trabajo que afronta el tema sobre la esencia del silogis-

²⁵ *De arte comb.*, § 33; Erdm. 19 a.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

mo y sobre la deducción exhaustiva de todas sus variaciones²⁸. Sin embargo, con el joven Leibniz digo ahora: «Desinemus tandem aliquando modorum [syllogisticorum], nam etsi minime pervulgata attulisse speramus, habet tamen et novitas taedium in per se taediosis»²⁹. Quizás alguno protestaría. Pero hoy es exactamente así. *Est taedium logicae* en filosofía y teología.

Leibniz habla en el texto subsiguiente del uso de la combinatoria en la geometría y después de su uso en el derecho. Aquí cita a Bernardo de Lavinheta, cuya *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* había ya leído al escribir su tratado *De arte combinatoria*³⁰. En la introducción a una reedición de esta obra lulística hago ver que Leibniz recibió un influjo más fuerte de este autor de lo que se pueda deducir de esta breve citación en el campo jurídico. Pues la idea leibniziana del mundo relativamente mejor está anticipada por Lavinheta. Además es una consecuencia de la cristología luliana y, lejos del racionalismo, tiene en Lavinheta y en Leibniz su fundamento en la religión³¹. Volveré a esta observación en mi punto segundo.

Finalmente, después de haber tratado de la doctrina de las divisiones, en la cual había puesto también la silogística, Leibniz se dedica a la doctrina de las proposiciones en una lógica inventiva y pregunta ¿cómo podemos encontrar diversos predicados para un sujeto? o viceversa ¿cómo se encuentran diversos sujetos para un solo predicado dado? Mas, parece que esta última cuestión nos hace volver a la doctrina de las divisiones.

En este contexto Leibniz se detiene bastante en la exposición del arte inventivo general de Raimundo Lulio. Se refiere, es verdad, en primer lugar a la obra pseudo-lulística del *Ars Cabbalistica*, pero lo que dice de Raimundo ahí, lo ve confirmado en el *Ars Magna* del mismo. Se trata sin duda alguna del *Ars ultima generalis* de Llull³², especialmente de las combinaciones dentro de la figura A del Ars luliana. Como los atributos divinos seleccionados libremente por Raimundo son nueve, según todas las reglas matemáticas, el número de las combinaciones del orden segundo es 36³³. Las combinaciones de los atributos divinos permiten la permutación, pues la sabiduría de Dios es su verdad y su verdad es su sabiduría. Por eso se desdobra el número

²⁸ Se publicará D.m. en Madrid en 1973.

²⁹ *De Arte comb.*, § 33; Erdm. 19 a.

³⁰ *De Arte comb.*, § 40; Erdm. 20 a.

³¹ B. de Lavinheta, *Explanatio...* Hildesheim 1973. *Einleitung (Introducción)*.

³² Leibniz cita la pág. 239. El *Ars ult. gen.* comienza precisamente en la página 237 de dicha edición de 1598. Cf. arriba nota 6.

³³

y sube a 72 que es, dice Leibniz, «el número de las proposiciones lulianas»³⁴. Después habla Leibniz de la *Tabula generalis* de Raimundo que se saca de su figura cuarta o sea silogística, en donde tres círculos con nueve letras para cada uno desde la B hasta la K facilitan combinaciones del orden tercero. Tienen que ser exactamente 84 «conter-naciones»³⁵. Pero los elementos de estas combinaciones del orden tercero se entienden según Raimundo una vez como los principios absolutos y otra vez como los principios relativos. Así tenemos en realidad 84 combinaciones con seis elementos. Los principios absolutos que son los dichos atributos divinos y en sentido derivado nueve aspectos objetivamente trascendentales preceden a la letra T. Esta T señala la figura T, y las letras que siguen la T pertenecen a esta misma figura, esto es a la figura de los principios relativos que son: diferencia, concordancia, contrariedad; principio, medio, fin; mayoría, igualdad, minoridad³⁶. Cada una de las 84 combinaciones forma ahora la cabeza de otras veinte combinaciones de orden tercero. Claro está, que los números de 36, 84 y de veinte combinaciones tienen que figurar en la tabla sinóptica de Leibniz para todas las combinaciones hasta doce elementos. Y de hecho ahí están³⁷. Leibniz llama a los principios absolutos de Raimundo «attributa absoluta» y a los relativos «attributa relata», menciona las nueve reglas lulianas de preguntar, la clasificación del universo en nueve sujetos: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, fuerza sensitiva, vegetativa, elemental y todo lo que sirve de instrumento o sea de medio así como también las nueve virtudes y los nueve vicios que implican ciertas finalidades. Como todas las combinaciones de nueve elementos son 511 según la tabla aludida de Leibniz³⁸, y como se pueden combinar los principios absolutos y relativos con las reglas cuestionarias, además con los nueve sujetos, las nueve virtudes y los nueve vicios, Leibniz nos proporciona el número total de todas estas combinaciones dentro del arte luliano; es un número de unos dieciocho billones. Ciertamente que Llull no hizo jamás tal cálculo. La tabla general de su Arte combinatorio cuenta con 1.680 combinaciones entre los principios absolutos y relativos. Por otra parte hay

³⁴ *De Arte comb.*, § 56: Erdm. 21 b.

³⁵

³⁶ Para distinguir estas relaciones comunes de las relaciones operativas de nuestro pensar (como son la conjunción «y», la disyunción «o», la implicación «si — entonces», la contradicción «o sea — o sea» etc.) de las dichas en el texto llamo las operativas «sujetivas» y las lulianas «objetivas». La identidad es antes bien una relación subjetiva que objetiva.

³⁷ *De Arte comb.*, Tab. I; Erdm. 10: 36 y 84 en la columna novena, 20 en la sexta.

³⁸ *De Arte comb.*, Columna novena: $9 + 36 + 84 + 126 + 126 + 84 + 36 + 9 + 1 = 511$.

que subrayar que Leibniz no toma en burla ese número gigantesco de combinaciones posibles, sino quiere sólo señalarnos las inmensas posibilidades de la Combinatoria dentro del sistema luliano.

Después de esto sigue la crítica del joven Leibniz al sistema de Llull. El comienza con la observación general de que el método luliano no sirve más bien para discutir y discurrir *ex tempore* que para ofrecernos una verdadera ciencia de la cosa dada y — continúa, si esto quizá no es el caso del mismo Raimundo, seguramente es el de los lulistas³⁹. Este juicio del joven Leibniz, reiterado a veces en su vida posterior, no es del todo erróneo ni aún referente a Raimundo, pues este mismo confirma que su arte es a la vez un arte para la memoria, porque ofrece con sus figuras y reglas cuestionarias y combinatorias un sistema muy reducido de modelos de pensar y que es fácil de tenerlo presente durante una disputa. El servicio, pues, que el arte luliano puede hacer al progreso de las ciencias depende en parte de los objetos a que se aplica y en parte del uso que se hace del arte. Sigue la crítica de Leibniz, que juzga sin más, arbitrario, el número de los términos de Llull⁴⁰. Raimundo mismo le daría razón en parte, porque en cuanto a la selección de los principios absolutos, es decir, de los atributos divinos de la figura A, Llull lo concede, pero en la práctica considera el número de nueve atributos suficiente y declara que los demás se implican en los propuestos. Leibniz echa de menos la hermosura en la lista luliana. Pero ¿no está ésta implicada por la gloria?

Por otra parte Raimundo concedería también que el número de nueve virtudes y de nueve vicios resulta un poco artificial. De veras se ponen esas nueve virtudes y esos nueve vicios — como Leibniz lo dice en plena conformidad con Llull — para igualarlos al número de los nueve principios absolutos y relativos así como a los nueve sujetos. De estos últimos al menos dice Leibniz: «*Subjectorum census placet maxime*»⁴¹. El juicio leibniziano sobre las nueve reglas cuestionarias que son: ¿Si algo es?, ¿qué cosa es?, ¿por qué es?, ¿en qué consiste?, ¿cuánto y cuál es?, ¿cuándo es y dónde es?, ¿cómo y con cuál medio es? parece ser acertado. Verdad es que todas las cuestiones enumeradas se ponen en búsqueda del predicado y esto con cierta razón, pues en cada frase categórica es generalmente el sujeto el que está en cuestión y el predicado se da como una de las contestaciones posibles a la cuestión acerca del sujeto⁴² y no viceversa.

³⁹ *De Arte comb.*, § 60; Erdm. 22 b.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *De Arte comb.*, § 61; Erdm. 22 b.

⁴² *Ibid.* § 60 en relación con el § 55, donde el problema leibniziano se pone en estos términos: «*dato subjecto praedicata, dato praedicato subjecta invenire*», Erdm. 22 b y 21 b.

A la pregunta de Leibniz ¿por qué Llull deja las cuestiones de ¿hasta cuándo y desde cuándo es algo? Raimundo declararía que la cuestión del cuándo las implica suficientemente. Por otra parte no es verdad lo que Leibniz censura al decir que Raimundo confunde las cuestiones del ¿cómo? y del ¿con qué modo?⁴³. Las distingue muy bien, pero las coloca juntas precisamente para conservar externamente el número sagrado de nueve también en estas reglas cuestionarias.

La crítica más débil de Leibniz se refiere a la figura T del arte luliano, es decir, al número de los principios relativos. De este número Raimundo declara en su *Ars inventiva* que resulta *necesario* y que el número 'nueve' de los principios absolutos se ha tomado propiamente para poder acordarlo en el cálculo combinatorio con los nueve principios relativos. Ahora bien, Leibniz niega esta necesidad del número nueve de los principios relativos, diciendo que mayoría, igualdad y minoridad no son otros que concordancia y diferencia. Por otra parte le consta que faltan aquí otras relaciones como «causa [—efecto], todo y partes» etc. En cuanto a esta última crítica hay que lamentar la notable prisa, con la cual Leibniz había considerado la figura T y la explicación correspondiente de Raimundo. Pues el triángulo «principio-medio-fin» (EFG) se aplica exactamente a las relaciones causales como también a las cuantitativas y temporales, de modo que el término 'causa' está en la figura T, o con otras palabras, se da con la misma figura T. Tampoco falta la correlación entre el todo y sus partes, pues el triángulo de «mayoría-igualdad-minoridad» se remite a la substancia y a los accidentes, el de «diferencia-concordancia-contrariedad» a la esfera intelectual y sensitiva del hombre; además los dichos conceptos de cantidad y del tiempo implican a su vez la relación entre el todo y sus partes. Por otro lado, es verdad que en el arte luliano la igualdad y la concordancia parecen confundirse a veces, tanto más que el concepto luliano de igualdad es muy abierto y abarca toda la clase de igualdades parciales, así como también su concepto de concordancia es amplio. Llull habla de la perfectísima concordancia en el seno de la Santísima Trinidad y de la concordancia imperfecta, p.ej. entre el fuego y la tierra, en cuanto la cualidad del seco es la cualidad propia de la tierra y sólo es apropiada del fuego. Pero tal concordancia imperfecta de los elementos basta para los diversísimos enlaces combinatorios entre ellos en las cosas «elementadas». Por otra parte el concepto luliano de diferencia no se agota en el ser mayor o menor de una cosa en relación a otra, ni en el sentido preciso de una masa cuantitativa, ni en el sentido, más importante

⁴³ *De Arte comb.*, § 60; Erdm. 22 b.

para Llull, del vigor vital de una cosa; sino que toca en primer lugar el ser de una cualidad diferente, aún cuando se trate sólo de una diferencia numérica. También la concordancia debe considerarse bajo el aspecto cualitativo y no cuantitativo; lo mismo vale para la contrariedad. Por consiguiente, Raimundo tiene derecho de distinguir entre la igualdad respecto al ser mayor y menor cuantitativo y la concordancia respecto al ser numéricamente o cualitativamente diverso hasta ser contrario.

Si se considerase en Leibniz solamente esta crítica al sistema luliano, uno podría pensar que el influjo del lulismo no habrá sido muy notable en el pensador alemán. Pero ya la frase conclusiva de esta crítica leibniziana nos hace sospechar lo contrario. Leibniz dice con énfasis: «Sólo esto deseo que alguien dotado de un genio vastísimo penetre más profundamente que Llull en lo interior de las cosas y que lleve a cabo lo que nosotros hemos preconcebido [aquí] y lo que ponemos entre los desiderata...»⁴⁴. ¿Quién no comprende el estado de ánimo de este joven doctor de filosofía de veinte años? ¿Quién no ve que Leibniz expresa aquí no un deseo hacia otro científico mayor que él, sino hacia sí mismo? ¿Quién podrá negar que el Arte de Raimundo Llull, queriendo ser general para todas las ciencias, sirvió a Leibniz de gran estímulo para buscar el sistema más perfecto del mundo, en el cual todas las ciencias se reuniesen y se redujesen a una sola ciencia general? La búsqueda de una ciencia general expresada en un lenguaje de señas características reconocido igualmente por todo el mundo: he aquí la tarea inmensa de la vida leibniziana. Una tarea constantemente sentida, siempre emprendida de nuevo en muchos papeles y notas, y jamás llevada a fin!

II. *Le «Discours de métaphysique» de Leibniz del año 1686 y la doctrina luliana.*

En Leipzig el joven Doctor de filosofía y candidato a la Facultad jurídica fue rechazado del doctorado en derecho a causa de su juven-

⁴⁴ He aquí el texto original y completo: «Unum hoc opto, ut ingenio vir vastissimo, altius quam vel Lullius vel Tholosanus (al quien Leibniz había mencionado poco antes) penetret in intima rerum ac quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta duximus, quae inter desiderata ponimus, expleat: quod de fatali eius in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Ac nos profecto haec non tam Arithmeticae augendae etsi hoc fecimus quam Logicae inventivae recludendis fructibus destinavimus fungentes praeconis munere (!) et quod in catalogo desideratorum suis augmentis scientiarum Verulamius (Leibniz se refiere aquí sin duda a la *Instauratio magna* de Francis Bacon of Varulam) fecit, satis habituri, si suspicionem tantas artis hominibus faciamus, quem cum incredibili fructu generis humani alius producat» (*De Arte comb.*, § 62; Erdm. 23 a).

tud. Leibniz se doctoró entonces en la Facultad jurídica de la Universidad de Nürnberg, es decir en Altdorf, en el mismo año 1666, cuando se publicó también su *Dissertatio de casibus perplexis in jure*. Con el doctorado él logró automáticamente no sólo la *Venia legendi* sino a la vez el encargo de enseñar en la misma Universidad de la libre ciudad imperial de Nürnberg. Pero un encuentro con Johann Christian von Boineburg, ministro del Príncipe Elector y Arzobispo de Mainz le desvió de la vida universitaria y le condujo a una carrera curial. Diez años estuvo al servicio de la Curia arzobispal de Mainz y cuarenta años en la Curia de los duques de Hannover, desde el año 1676 hasta su muerte.

Bajo la protección de los Príncipes Electores y Arzobispos de Mainz, Leibniz pudo vivir varios años en París y ganar terreno en las ciencias matemáticas, las cuales todavía, a causa del triste estado de Alemania después de la guerra de los treinta años no habían comenzado a reflorar. En aquellos años también viajó a Inglaterra y a los Países Bajos. De esta manera Leibniz se encontró personalmente con Antonio Arnauld, Nicolás de Malebranche, Christian Huyghens, Isaac Newton, Ernst Walter Conde de Tschirnhaus, con el joven Marqués d'Hospital, con Leeuwenhoek y con Baruch de Spinoza. Blaise Pascal (1623-1662) ya había muerto, pero permanecería viviente su memoria en la capital francesa. Con una facilidad asombrosa el joven Leibniz avanzó en las matemáticas de aquel tiempo y se reveló en breve como uno de los más potentes guías. En el campo filosófico la fuerza sintética del genio leibniziano maduraba más lentamente. Sin duda Descartes y Spinoza fueron etapas inevitables en la evolución del pensamiento leibniziano. Especialmente en lo que atañe a Descartes, se sabe que éste fue un declarado adversario del arte luliano y sin embargo, una investigación más detallada nos revelaría quizás que Descartes no debe poco a Raimundo Llull. Si Leibniz más tarde se alejó de Descartes⁴⁵, eso no le obligó ni a acercarse de nuevo o más que antes a Raimundo ni a dejarlo. La valoración generalmente negativa de Spinoza por parte de Leibniz, a pesar de ciertas voces contrarias, está documentada por Louis Couturat y me parece que Leibniz tuvo que reconocer instintivamente en el solitario de den Haag un mundo extraño

⁴⁵ En la *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663 el Bachiller Leibniz sostiene, aunque con mucha cautela, una tesis capital de Descartes: «Non omnino improbabile est, materiam et quanti esse realiter idem» (Corollarium II; Erdm. 5), la cual rechazó más tarde.

a su propio templo⁴⁶. Esto no obstante no quisiera negar un cierto influjo de ideas spinozistas en Leibniz.

Después de este preámbulo histórico comenzamos nuestras observaciones sobre el *Discours de métaphysique* redactado en el año 1686, es decir, al final del primer decenio de la estancia de Leibniz en Hannover.

Este discurso sobre la metafísica comienza con Dios y termina con Dios, o dicho de manera más precisa, concluye con Jesucristo⁴⁷. La frase inicial suena: «La noción de Dios la tradicionalmente admitida y más significativa que poseemos, está expresada bastante bien en estos términos: «Dios es un ente absolutamente perfecto». Sin embargo, no se consideran suficientemente las consecuencias de lo dicho, y para entrar más [en este pensamiento] es necesario observar que hay varias perfecciones del todo diferentes, las cuales Dios las posee todas y que cada una de ellas le es propia *al grado más soberano*»⁴⁸.

El Arte primordial de Raimundo Llull, es decir, el *Ars inveniendi veritatem* comienza con la frase: «Nosotros ponemos 'A' como nuestro Señor Dios y atribuímos a esta 'A' dieciseis virtudes esenciales»⁴⁹. Estas virtudes son llamadas por Raimundo también dignidades, es decir, axiomas y —como está ya dicho— principios absolutos⁵⁰.

En vez de virtudes o de principios, Leibniz habla de perfecciones. El término «perfección» incluye una cierta dificultad para el pensamiento humano, porque según el sentido etimológico de la palabra señala algo que ha llegado a ser acabado en su estado final. El «llegar a ser» es un desarrollo del ente mismo, y el estado final no puede concebirse sino en el sentido de término limitado o sea de-finido, lo que expresa también el vocablo «acabado». Además la expresión «al grado más soberano» podría entenderse como la punta más alta de una escala esencialmente común a todos los entes graduados y por eso no alude al hio que hay entre la esencia divina y las esencias creadas. Queda entonces unilateral y consecuentemente es una de las expresiones imperfectas de la teología afirmativa, en la cual la trascendencia de Dios no se acentúa suficientemente. Toda teología afirmativa exige su complemento correctivo de parte de la teología negativa. Tam-

⁴⁶ L. Couturat, *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, 179. Aquí, es verdad, Leibniz reconoce que hay en Spinoza «pensées belles et profondes, mais il y en a d'autres si brouillées et si éloignées de la clarté des mathématiques». Cf. *ibid.* 344, 530.

⁴⁷ Ed. Erdm. — Vollbrecht (Aalen 1959), cap. I, 816 y cap. XXXVII, 833.

⁴⁸ Loc. cit. 816.

⁴⁹ MOG I, 1721, 2; reed. Frankfurt 1965, pág. 434.

⁵⁰ Aquí en el primer esbozo de su arte pone dieciseis principios, más tarde solamente nueve.

bién el pensar de Llull pasa continuamente por la vía de la teología afirmativa, mas al menos dice desde un principio —y yo creo que Leibniz no le contradice—, que todos los atributos divinos o las dignidades coinciden completamente en la identidad de la esencia divina, lo que significa, que en Dios caen o se disuelven todos nuestros conceptos definidos por estar Dios encima de toda concepción humana. Con esta negación no se rechaza la teología afirmativa. Es verdad, los predicados atribuídos a Dios valen de derecho sólo para las cosas creadas, pero como éstas son efectos de una sola causa, es decir, de Dios, tienen que tener un sello del Creador, pues Dios creó el mundo exactamente así, nos dice San Buenaventura, como lo ha querido crear⁵¹.

Volvemos al texto de Leibniz. Hablando como Llull humanamente de una cierta cantidad de atributos divinos enumera la ciencia, el poder, la sabiduría, la bondad, la hermosura, la gloria, la justicia, el entendimiento (*raison*) y la voluntad de Dios⁵². Ya hemos observado que según la intención de Raimundo es fácil considerar la hermosura como concepto implicado en la gloria. La perfección divina se refiere, según el contexto de Leibniz, a cada uno de los predichos atributos; pero en primer lugar se refiere en virtud del vocablo a la gloria divina y como la gloria es la finalidad de toda la bondad de Dios, primordialmente a esta. Leibniz no menciona en «Discours» la grandeza ni la eternidad ni la virtud ni la verdad, que se encuentran entre las dignidades de Llull. El concepto luliano de virtud oscila como el leibziniano de perfección entre un concepto especial y otro común a todos los atributos, pues en el *Ars inveniendi veritatem* todos los atributos divinos se llaman virtudes, mientras que en el *Ars inventiva* el vocablo 'virtus' está reservado al concepto especial de «fuerza relacional y unitiva»⁵³. El atributo de grandeza se halla vecino de este concepto de virtud como a la vez del de poder, porque no puede entenderse en el sentido de una grandeza cuantitativa sino sólo en el sentido de la grandeza del poder, del saber, del querer divino. Desde luego todos los atributos divinos se exigen mutuamente; si no fuese así no habría, nin-

⁵¹ San Buenaventura (Sent. I d 35 a unicus, obj. 2) dice: «Similitudo vero expressionis est summa, quia causatur ab intentione veritatis, ... quae est expressio (v en el corpus responsionis:); quia ratio cognoscendi est ipsa veritatis, et cognitum est similitudo veritatis, scil. ipsa creatura». La creación conocida por la verdad divina es a la vez querida por la voluntad de Dios.

⁵² *Discours de métaphysique*, cap. I y II; Erdm. — Vollbrecht 817.

⁵³ Véase Pla'zeck, *R. Llull* I, 186.

gún ser perfecto en el sentido anselmiano, es decir, Dios no sería el ser respecto al cual no puede pensarse algo mayor»⁵⁴.

Antes de entrar en el pensamiento típicamente leibniziano en torno a los atributos divinos, quisiera todavía insistir en el punto de vista profundamente religioso de esta metafísica. En el capítulo quinto dice Leibniz: «Basta tener confianza en Dios»⁵⁵. ¿Por qué? Leibniz contesta: «Al principio de este Discurso he rechazado [la opinión] de que Dios al obrar no se propusiese ningún fin ni bien o de que el bien no fuese el objeto de su voluntad. Al contrario sostengo que propiamente aquí se debe el principio de todas las existencias y de las leyes de la naturaleza, porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto»⁵⁶. El texto que sigue es como una paráfrasis de la tercera petición del padrenuestro en el sentido de que se haga en el mundo entero la voluntad de Dios quien necesariamente mira siempre al todo. Dondequiera encontramos perfecciones que se hallan en las obras de Dios o que son consecuencias de ellas, podemos decir con seguridad que Dios se las ha propuesto, pues El no hace nada por casualidad»⁵⁷. Dejemos la discusión sobre esta sentencia. Lo que se manifiesta aquí es el fundamento religioso del pensar leibniziano. Dios no hace nada por casualidad, no es un Dios arbitrario. No es el Dios del poder absoluto en el sentido de que este concepto pueda prescindir de la sabiduría divina. Tal concepción nominalista parece ser antes bien una blasfemia. «Las verdades no dependen en manera alguna de los 'nomina' y no son arbitrarios», dice Leibniz en otro lugar⁵⁸.

Por la misma unión postulada entre el poder y la sabiduría de Dios Leibniz rechaza también la tesis calvinista de un decreto en forma de una predestinación absoluta del destino eterno de las almas, porque tal interpretación no resuelve la dificultad que se esconde más bien en las razones de la sabiduría divina desconocidas a los mortales y fundadas sobre un orden general cuyo fin es la más grande perfección del universo⁵⁹. Raimundo en su *Ars inveniendi veritatem* da

⁵⁴ La dicha coïncidencia de todos los atributos divinos en la esencia de Dios es el indicio de la trascendencia auténtica de El, porque resulta imposible en los entes creados, y así Dios es «Ens quo (es decir: en comparación al cual) maius cogitari nequit» dice Anselmo en el *Proslog.* cap. 2. En vista de esto el rechazo del Anselmianum por parte de Leibniz (cf. *Discours de mét.*, cap. XXIII; Erdm. Vollbrecht 827) no llega al centro de la cuestión, pues este argumento presupone sin duda la relación a posteriori «efecto - causa» y pone la idea de Dios fuera de cualquier escala creable de graduación.

⁵⁵ *Disc. de mét.*, cap. V; Erdm. - Vollbr. 818.

⁵⁶ *Ibid.*, cap. XIX; Erdm. - Vollbr. 825.

⁵⁷ *Loc. cit.*; cf. *Théodicée*, Prefacio (Erdm. 469 b): «On ne sauroit».

⁵⁸ *Loc. cit.* cap. XXIV; Erdm. - Vollbr. 827.

⁵⁹ *Disc. de mét.*, cap. XXXI; Erdm. - Vollbr. 830-1.

mucho espacio a este problema teológico de la predestinación, lo que como tal no entra empero en el ámbito de nuestras consideraciones y tendría que ser estudiado aún. Nos consta, sin embargo, que el Discurso leibniziano de metafísica está basado sobre convicciones religiosas y mezclado con ellas y que lo mismo resulta en el Arte luliano. Hay algunos acentos fuertes en Leibniz que hacen ver en este así llamado racionalista un aficionado del pensar místico que generalmente no se sospecha en esta mente matemático-racional. Además son acentos que relacionan la casa materna de Leipzig profundamente religiosa con ideas del círculo alrededor de Arnauld de París. Al hablar de la espontaneidad de las verdaderas substancias, la cual en las inteligentes se halla y se llama libertad «se ve —dice Leibniz— que todo lo que le sucede [a una substancia] es una serie de resultados de su idea o de su ser y que nada la determina, excepto Dios solo». «Por eso, continúa diciendo, una persona cuyo espíritu era fuertemente elevado y cuya santidad es venerada, tenía la costumbre de decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiese en el mundo sino Dios y ella»⁶⁰. Leibniz se refiere probablemente a San Agustín que en los *Soliloquia* confiesa: «Quiero conocer a Dios y al alma y nada más»⁶¹. Pero Leibniz parece transplantar tal actitud agustiniana de su campo religioso-psicológico al campo metafísico afirmando en su Discurso: «Sólo Dios establece la unión y la comunicación de las substancias»⁶², porque «sólo Dios es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros»⁶³. En este contexto Leibniz cita a Platón y después a Guillermo Saint-Amour y a otros teólogos místicos, como dice, los cuales al rehusar la interpretación averroísta del «Intellectus agens animae rationalis» lo relacionan a Dios mismo. Así afirma Leibniz: «Lo comprendieron de una manera digna de Dios y capaz de elevar el alma al conocimiento de su bien»⁶⁴. Que tal creencia pudo conducir después a la fórmula leibniziana de la mónada sin ventanas⁶⁵, se entiende. Pero que este agustinismo exagerado e introducido en la especulación metafísica no tiene nada que ver con Raimundo Llull, no hace falta probarlo aquí. Sólo en esto quisiera insistir; que ni Leibniz ni Llull son racionalistas, porque no es exacto que se fundaron tan sólo en la razón, aunque los dos fueron censurados muchas veces en este sentido.

⁶⁰ Ibid., cap. XXXII; Erdm. - Vollbr. 831.

⁶¹ *Soliloquia*, I, 2.

⁶² *Disc. de mét.*, cap. XXXII; Erdm. - Vollbr. 831. Por este dicho se preanuncia la teoría leibniziana de la armonía preestablecida; véase abajo el texto en torno a la nota 71.

⁶³ *Disc. de mét.*, cap. XXVIII; Erdm. - Vollbr. 829.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *Monadologia*, § 7; Erdm. 705.

Por otra parte quizás se exagera algo la pretendida coherencia de las doctrinas leibnizianas respecto a sus teorías del concurso divino en la metafísica leibziniana y de la mónada sin ventanas. Si cada substancia, y sobre todo la substancia inteligente, es un reflejo solitario de Dios y de todo el universo, ¿qué valor tiene todavía la sentencia de Leibniz en el segundo capítulo del *Discurso sobre la metafísica*: «Por la consideración de las obras se puede descubrir el obrero»⁶⁶? Pues no solamente «estas obras llevan en sí su carácter, su sello»⁶⁷, sino que este sello de las cosas —según la sentencia de Leibniz— tendría que ser visible e inteligible. Pero ¿cómo es esto posible en el sistema leibziniano? ¿Sólo en el sentido de que cada substancia inteligente considera en sí misma ese reflejo de Dios y de todo el universo? Las proposiciones siguientes parecen dar, es verdad, una triste respuesta afirmativa. Dice el pensador de Hannover: «Se podría decir entonces en cierta manera y en un sentido plausible, —bien que no se diga ordinariamente—, que una substancia particular no surte efecto jamás sobre otra substancia particular»⁶⁸. Más aún: «Todos nuestros pensamientos y percepciones futuras no son otra cosa sino derivaciones (suites), aunque contingentes (!?) de nuestros pensamientos y percepciones antecedentes; de tal manera que si yo fuese capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o lo que me aparece a esta hora, yo podría ver todo lo que me sucederá o lo que me aparecerá en cualquier momento. Y este conocimiento (del futuro) no faltará y me será dado igualmente aún cuando todo lo que está fuera de mí, fuese destruído, de modo que no permaneciesen sino Dios y yo. Sin embargo, del hecho de que atribuímos lo apercebido de cualquier momento a otras cosas, como a causas obrantes sobre nosotros, hay que deducir la necesidad de considerarlas como fundamento de este juicio y de lo que hay de verdadero (en él)»⁶⁹. La última frase resultaba oscura, y la expresión inicial de la cita: «Se podría decir entonces en cierta manera» etc. suena un poco evasiva. Por otra parte ¿con qué derecho Leibniz afirma aún el universo como un hecho, si sólo dos cosas son ciertas: «Dios y yo» ¿Por qué habla Leibniz de las obras de Dios? La tesis: «Dios y el alma y nada más» se presenta avanzada y exagerada en tal forma que amenaza la coherencia de la doctrina leibniziana. La mónada sin ventanas es la expresión más breve de tal situación excepcional. Diez años más tarde en el *Second éclair-*

⁶⁶ *Disc. de mét.*, cap. II; Erdm. - Vollbr. 817.

⁶⁷ Loc. cit.

⁶⁸ *Ibid.*, cap. XIV; Erdm. - Vollbr. 822.

⁶⁹ *Ibid.*; Erdm. - Vollbr. 823.

*cissement du nouveau système*⁷⁰ Leibniz trata de darnos una solución al problema impuesto por la negación de todo influjo recíproco entre el alma y el cuerpo⁷¹. Leibniz propone su famoso modelo de la armonía preestablecida entre dos relojes creyendo que con este modelo había contestado suficientemente a las objeciones que Simon Foucher (— 1696) formuló contra *Le nouveau Système de la nature* de Leibniz⁷². Mas parece que la teoría de la armonía preestablecida no quita nada a la dicha amenaza de incoherencia en el sistema leibziniano. O ¿hay detrás de las afirmaciones de Leibniz algo que otros filósofos vieron también, pero que lo explicaron de otra manera? En nuestro caso de Raimundo Llull yo diría que puede ser llamado todavía un pensador parecido, si Leibniz no hubiese escrito aquella frase, en la cual se admite que todo fuera de Dios y yo, puede ser destruido. Pues Llull mismo afirma la subjetividad de nuestras percepciones sensoriales al decir categóricamente: «La potencia visiva en el hombre causa la visibilidad»⁷³. Por lo tanto la visibilidad de la piedra p.ej. es sólo una «passio appropriata»⁷⁴. Las cosas según Llull tampoco son inteligibles en el sentido estricto, sino que son —y esta es una solución todavía realística— la condición de la inteligibilidad, porque «el entendimiento engendra antes las especies sensoriales e imaginables en su propio inteligible y las hace inteligibles o intelectuales»⁷⁵. Repito: si no existiese en la exposición leibniziana esa extraña suposición de la posibilidad de ver todas mis percepciones y pensamientos futuros aún en el caso de que todo fuera de mí fuese destruido, las teorías de Llull y de Leibniz podrían aún conciliarse.

Parece casi que el soltero en la Corte de Hannover no tuvo jamás la felicidad de un verdadero amor humano⁷⁶. Nuestro «racionalista» se refugió en un misticismo etéreo sin las ventanas abiertas hacia las creaturas.

Sin embargo, Leibniz nos había afirmado que «las obras de Dios llevan el sello del Creador». «Confieso, dice, que el sentimiento con-

⁷⁰ Del año 1696; Erdm. 133 y sig.

⁷¹ Cf. *Discours de mét.*, cap. XXXIII; Erdm. - Vollbr. 831.

⁷² *Le nouveau système de la nature* del año 1695 es un ataque fuerte contra los Cartesianos. Erdm. 124 - B. Vase la contestación de Foucher allí pág. 129 y sig.

⁷³ Llull, *Liber de relativitatis innatis*, dist. IX; reedición in *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim (Gerstenberg) 1971, 69 (225). La frase tiene un acento moderno. Cf. allí la *Einleitung*, pág. XXXVIII.

⁷⁴ Llull, *De ascensu et descensu intellectus*, dist. II. *De lapide*. Reed. en: *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim (Gerstenberg) III, 1972.

⁷⁵ Loc. cit. Dist. VI. *De homine*. Véanse también les «Einführungen» (Introducciones) a los predichos *Opuscula Raimund Lulls*, vol. I y III.

⁷⁶ Se halla (como me comunica el Dr. Schepers) entre los papeles de Leibniz una ficha, en la cual se lee: «Si yo supiese que ella no me da calabazos...».

trario me parece extremadamente peligroso y muy vecino al de los últimos innovadores, cuya opinión es que la hermosura del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son sino quimeras de los hombres que conciben a Dios a su manera humana. Igualmente, al decir que las cosas no son buenas por regla alguna de bondad, sino solamente por la voluntad de Dios, se destruye, me parece, sin pensar en esto, todo el amor de Dios y toda su gloria; pues ¿por qué alabarle de lo que ha hecho, si fuera elogiabile de la misma manera al hacer todo lo contrario? ¿Dónde se quedarían su justicia y su sabiduría, si permaneciese sólo un cierto poder despótico, si la voluntad tiene el lugar de la inteligencia y si, según la definición del concepto de tirano, lo que gusta al más poderoso es justo por eso mismo»⁷⁷? Con estas preguntas retóricas de Leibniz volvemos de nuevo a la tesis de que todos los atributos divinos y sobre todo su poder, su voluntad y su sabiduría se exigen mutuamente, de otra manera ningún Ente sería perfecto en el sentido anselmiano⁷⁸.

De tal congruencia perfecta entre los atributos divinos Leibniz saca también su idea de que el mundo real tiene que ser según él, el mundo mejor; un pensamiento que después en su *Théodicée* trata de sostener y acentuar en el sentido de que este nuestro mundo real tiene que ser el mejor entre todos los posibles⁷⁹. Leibniz se apoya en este principio: «Como lo minus malum tiene su razón en lo bueno, así lo minus bonum tiene su razón en lo malo. Y obrar con menor perfección lo que podría hacerse, esto es ya obrar imperfectamente»⁸⁰. Nuestro pensador cree que tal concepción contradice a la Sagrada Escritura, porque ésta nos enseña la bondad de las obras de Dios. Los adversarios de la tesis del mundo mejor «se imaginan que [aquí] nada es tan perfecto que no podría darse algo más perfecto aún; pero esto es un error», sentencia Leibniz rotundamente⁸¹. Y ¿por qué? No lo dice, pero me parece que el contexto nos da una contestación. Anteriormente Leibniz se ha referido a la armonía general del universo de la que tenemos poco conocimiento y de la que no conocemos las razones escondidas del Señor. Esta ignorancia nos hace juzgar temerariamente

⁷⁷ *Disc. mét.*, cap. II; Erdm. - Vollbr. 817.

⁷⁸ Véase arriba el texto a la nota 54.

⁷⁹ *Théod.* (1710). *Essais sur la bonté de Dieu...* Partie II, §§ 227 y sig.; partie III, §§ 414-7. Cf. *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* (c. 1714), § 10; texto analizado por Ortega y Gasset en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, sec. ed. II, 205 y sigs. (Serie «El Arquero» de la Revista de Occidente).

⁸⁰ *Disc. de mét.*, cap. III; Erdm. - Vollbr. 817. — Cf. R. Llull: «Deus non potest male agere» en: *Liber lamentationis philosophiae*; ed. *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim, II, 1972, 81 n. 12.

⁸¹ Loc. cit.

que muchas cosas podrían ser mejores en este mundo⁸². Por eso, en vista de la armonía general del universo postulada por Leibniz, él cree que es un error el decir que podríamos imaginarnos un mundo mejor. No obstante esto, muchos han criticado esta tesis leibniziana. Sin embargo, si se considera como un hecho innegable que el mal verdadero viene del hombre, tendríamos quizás que desear que no hubiera libertad humana alguna para elegir entre lo bueno y lo malo. Pero si no hubiese libertad creada, ¿qué gloria recibiría Dios por inteligencias interiormente forzadas? La concepción propiamente leibniziana se da con este texto: «La libertad es la espontaneidad racional. Lo espontáneo se da, cuando el principio de obrar está en el mismo agente y si se hace en libertad. Pues si todas las condiciones exigidas para obrar son cumplidas, la mente puede libremente obrar o no obrar según su propia disposición. Mas el objeto de la voluntad es lo bueno», y esto hay que poder dar una razón suficiente según el principio de todo raciocinio que dice: Nada es o nada se hace sin que pueda darse razón, por qué algo es en lugar de no ser o por qué algo es así y no de otra manera⁸³. Al hablar de Dios mismo Leibniz dice: «Que (en El) la más alta libertad consiste en obrar perfectamente según la razón soberana⁸⁴.

¿Qué cosa piensa Raimundo Llull acerca del problema propuesto por Leibniz? Conforme a lo que Leibniz ha establecido como principio de su tesis sobre el mundo mejor, Llull declara categóricamente: «Dios no puede obrar mal» (véase la nota 80). Pero hay que decir algo más en torno a la opinión de Raimundo.

En la primera parte de nuestra comparación entre Leibniz y Llull hemos citado a Bernardo de Lavinheta, que fue uno de los más insignes lulistas en la primera parte del siglo dieciseis. En su extensa obra enciclopédica *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* dice que «Dios debió (!) crear el mundo adornado y perfecto, cuyo ornato y perfección consisten en tres naturalezas, a saber en la meramente espiritual, en la meramente corporal y en la mixta... Que Dios debió crear las dichas naturalezas para adornar y perfeccionar el universo, es manifiesto⁸⁵. Siguen las razones que omitimos. Algunas páginas más adelante este autor pone la cuestión de si la Encarnación es «de necessitate congruentiae». Es decir, fuera del hecho de esta operación divina declara que esa [encarnación] debió ser [la

⁸² Loc. cit.

⁸³ Couturat, *Opusculs et fragm.* 25.

⁸⁴ *Disc. de mét.*, cap. III; Erdm. - Vollbr. 817.

⁸⁵ *Explanatio*, fol. LIV, esto es pág. 108 en la nueva edición de Hildesheim de 1973.

operación] más perfecta que pueda darse en toda la perfección de la bondad y de la grandeza ad extra; y la voluntad de Dios, que es idéntica con su bondad y con su grandeza, quiere tal operación buena y grande [y por consiguiente se hizo]. Si no fuese así se seguiría que las razones divinas [a saber los atributos divinos] no serían realmente idénticos..., lo que es imposible»⁸⁶. Como la primera intención de crear el mundo debió ser la gloria misma de Dios, Dios se vio obligado a crear un mundo bueno y relativamente perfecto cuya cumbre empero fue y es Cristo. De él Dios recibe el sumo honor y la suma gloria posible. Aunque parezca que Leibniz deja aquí aparte la cuestión cristológica, el parentesco espiritual de las reflexiones salta a la vista. Desde luego Leibniz no pudo conocer la doctrina de Llull sobre el primado absoluto de Cristo sino a través de Bernardo de Lavinheta, cuya obra citada le fue conocida. Ahora bien, Lavinheta, por haber sido doctor en teología y por consiguiente más perito en la ciencia teológica que el mismo Raimundo, insiste con mayor fuerza que Llull en la defensa del primado absoluto de Cristo. Además pone a Cristo como intención principal de toda su obra. Nos resulta entonces como un puente preciso entre Llull y Leibniz. La idea del primado absoluto de Cristo en el mundo real defendido por Llull y la idea del mejor mundo realizada de hecho —como Leibniz pretende— se intercalan mutuamente. Lo dicho vale tanto más que el mismo Leibniz reconoce que la Encarnación es la unión más estrecha que pueda existir entre Dios y la creatura⁸⁷.

Quisiera dirigir la atención sobre otra reflexión leibniziana en favor de su tesis del mundo mejor, que es un argumento típicamente escotístico. En la *Théodicée* él dice: «Es el amor el que lleva a Dios a crear a fin de comunicarse y esta misma bondad junto con la sabiduría le lleva a crear el mundo mejor»⁸⁸. Pero Dios no puede comunicarse sino a seres inteligentes. Por eso Escoto dice que Dios quiere a otros «condiligentes»⁸⁹. La respuesta positiva de los amadores creados es la suma gloria externa de Dios. Leibniz afirma: «Dios no hace nada por lo cual no merezca ser glorificado. El conocimiento general de esta verdad grande, que Dios obra siempre de la manera más perfecta y más deseable que sea posible, es según mi opinión, el fundamento del amor a Dios que nosotros le debemos sobre todas las cosas,

⁸⁶ *Explanatio*, fol. LX (= pág. 119 en la nueva ed. de Hildesheim de 1973.

⁸⁷ *Théodicée, Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 55; Erdm. 494. cf. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, I, 49 y 73.

⁸⁸ *Théod. Essais sur la Bonté de Dieu*, Partie II, § 228; Erdm. 573 b.

⁸⁹ *Ord.* III d 28 q un. n 2 (ed. Vivès XV, 378 b - 379 a).

pues aquel que ama, busca su satisfacción en la felicidad o en la perfección del objeto amado y de sus acciones. Idem velle et idem nolle vera amicitia est»⁹⁰. Después de estas observaciones Leibniz rechaza el quietismo de su tiempo⁹¹.

En los capítulos VI y VII del *Discurso sobre la metafísica* Leibniz, distinguiendo las acciones ordinarias y las extraordinarias de Dios, dice que «Dios no hace nada fuera del orden»⁹². «En cuanto al orden universal, todo está conforme aquí»⁹³; es decir, todo está ligado con todo. De ahí la armonía del universo⁹⁴. Pero Dios no hizo solamente el mundo más perfecto; hizo además «el más sencillo en hipótesis y el más rico en fenómenos»⁹⁵. Por otra parte como nada en el mundo está fuera del orden, tampoco puede decirse de los milagros. «La naturaleza no es sino una costumbre de Dios, de la cual se puede dispensar por una razón más fuerte»⁹⁶. Como Leibniz, también Raimundo Llull defiende el orden de la naturaleza y la posibilidad de los milagros.

¿Cómo se distinguen las acciones divinas de las acciones de las creaturas? En el capítulo VIII Leibniz trata de exponer su concepto de substancia, porque las acciones pertenecen propiamente a las substancias individuales. En una palabra: Las acciones todas son de toda la substancia individual en esta su hecceidad. Substancia es aquel sujeto cuyos predicados están siempre virtualmente en él como conjunto y como efecto de una fuerza virtual que es, según Leibniz, la substancia misma. Esta fuerza virtual o esta fuerza primitiva⁹⁷ desde el tiem-

⁹⁰ *Disc. de mét.*, cap. IV; Erdm. - Vollbrecht 818 a.

⁹¹ Recuérdese al lector que en 1687 se condenaron 68 proposiciones de Miguel de Molinos (1628-1696), sacadas de sus cartas y conferencias (pero ninguna proposición de su libro más conocido que es el *Guía espiritual*).

⁹² *Disc. de mét.*, cap. VI; Erdm. - Vollbr. 818 b.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Compárese la sent. de Anaxágoras: «Pánta pantós moiran metéjei» (H. Diels-Kranz fr. 6). A este principio se refieren los trabajos del autor sobre la analogía y la univocación.

⁹⁵ *Disc. de mét.*, cap. VI; Erdm. - Vollbr. 819 a.

⁹⁶ Ibidem, cap. VII; Erdm. - Vollbr. 819 a.

⁹⁷ Erdm. 125 a: «Aristote les appelle Entelechies premières. Je les appelle peut-être plus intelligiblement, Forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale». Por una parte, la expresión «complément de la possibilité» disminuye injustamente el concepto aristotélico de «enérgeia»; por otra parte, parece aquí que el concepto leibniziano de «force primitive», si se toma en analogía a los términos «número primitivo» e «idea primitiva» da a la substancia creada más de lo que tiene, es decir, una independencia aislada que es más propia a Dios que a la creatura. Sin duda alguna el concepto leibniziano de «mónada» está en plena concordancia con su concepto de substancia. Pero hay que temer que este concepto de substancia se acerca al concepto espinosiano de substancia. Véase Bernhard, *Philos. Schriften* VII, 314: «Substantia generari aut corrumpi non posse» como también el *Disc. de mét.*, cap. XVIII contra los cartesianos; Erdm. - Vollbr. 824.

po del tratado *Le nouveau système de la nature* en el sentido de una entelequia aristotélica no está dominada por una necesidad absoluta que encontramos sólo en la lógica o en la matemática y aún en una metafísica estrictamente ligada a la lógica; porque ya las leyes de la naturaleza, que Dios le ha prescrito sobre la conveniencia (Llull diría «sobre la concordancia») están en el medio entre las verdades geométricas absolutamente necesarias y los decretos arbitrarios, nos dice Leibniz en su *Théodicée*⁹⁸. Por esto las llama «vérités contingentes» o sea «certaines» y más tarde «vérités de fait» en oposición a las «vérités nécessaires» o sea «vérités de raison»⁹⁹. En consecuencia los milagros son posibles y posible es también la libertad de una substancia inteligente. Pero lo que nos interesa aquí especialmente es la adecuada conclusión que Leibniz saca de su concepto de substancia de que el predicado de una substancia está siempre en ella misma virtualmente. Esta expresión adverbial no indica una potencia pasiva sino un poder siempre disponible. Por eso —y aquí Leibniz se dirige otra vez contra Descartes— una substancia corporal es más que extensión¹⁰⁰. En este contexto quisiera mencionar la doctrina luliana de los correlativos innatos, de los cuales, en cuanto sepa, Leibniz no hace mucho caso. Según esta doctrina, cada substancia es esencialmente una fuerza agente que obra sobre sí misma, de modo que lo obrante lo obrable y el acto relacional de obrar son partes esenciales de cada ente y cada substancia; constituyen el fundamento óntico de que nacen todas las acciones internas [y externas] de la substancia y forman el hogar metafísico de aquella fuerza virtual, de la cual nos habla Leibniz. Como la naturaleza según los antiguos y medievales y según el mismo Leibniz conoce el horror vacui, así conoce también el horror otiosi. Pero no basta negar un estado sin movimientos, hay que distinguir —y precisamente aquí Leibniz se vuelve contra los cartesianos— entre el movimiento y la naturaleza de la fuerza, porque el movimiento es cosa más relativa¹⁰¹. En el *Discurso sobre la metafísica*, Leibniz nos da también las razones, por las que, según él, Descartes se equivoca al no distinguir el principio de la fuerza de los movimientos¹⁰².

Transplantando estos pensamientos fisico-metafísicos al campo ético, para Llull así como para Leibniz, la ociosidad en el pensar y en el obrar resulta como el vicio más fundamental. De la ociosidad, que

⁹⁸ *Théod., Préface*; Erdm. 473 b. — Leibniz añade: «lo que Mr. Bayle y otros filósofos modernos no han entendido suficientemente».

⁹⁹ *Disc. de mét.*, cap. XIII; Erdm. - Vollbr. 821.

¹⁰⁰ *Ibidem*, cap. XII; Erdm. - Vollbr. 821.

¹⁰¹ *Carta de Leibniz a Mr. Ant. Arnauld* (Venecia, 23 de mars de 1690); Erdm.

168 a.

¹⁰² *Disc. de mét.*, cap. XVII; Erdm. - Vollbr. 824.

desde luego es imposible en el campo metafísico, Raimundo trata muchísimas veces. Él considera además la ociosidad ética como el vicio más común entre los hombres y como la raíz de toda clase de ignorancia¹⁰³. Leibniz habla a veces frente a una actitud fatalística de ciertas «*raisons paresseuses*» y dice en su *Théodicée*: «La razón ociosa es un verdadero sofisma»¹⁰⁴, rechaza también el «*Sabbat des Quiètes*» en Dios, es decir «el estado de holgazanería y de inutilidad»¹⁰⁵.

Hacia el final de su Discurso Leibniz exige que la moral sea unida a la metafísica. Él dice: «Hay que contemplar a Dios no sólo como principio y causa de todas las substancias y de todos los entes, sino también como jefe de todas las personas o de todas las substancias inteligentes y como monarca en absoluto de la más perfecta Ciudad o Res-pública que es el universo compuesto de todos los espíritus junto con Dios, que es a la vez el más cumplido de todos los espíritus, el más grande de todos los seres»¹⁰⁶. Ya por esta razón Leibniz, al distanciarse de Descartes, insiste en la causa final¹⁰⁷. Pero lo hace con mayor razón al declarar —lo que hemos visto— la gloria de Dios como finalidad primera de la creación¹⁰⁸. Este postulado de no considerar las causas efectivas sin las causas finales —es decir, sin rehusar el punto de vista teleológico en la metafísica— puede todavía juzgarse como consecuencia de la tesis de los dos pensadores Llull y Leibniz, según la cual los principios absolutos en sumo grado se exigen mutuamente, sobre todo el poder, la sabiduría, la perfección y la gloria de Dios. Cuando Leibniz se refiere al Fedón de Platón¹⁰⁹, más exactamente a la escena en donde Sócrates pregunta por qué está sentado en este momento en la cárcel, si acaso era porque tenía las piernas plegadas, sus músculos en esta misma posición etc. o más bien porque él no había querido abandonar la cárcel dejada abierta por los custodios para dar un ejemplo de altísimo valor ético, nuestro filósofo de Hannover da un golpe contra los materialistas de su tiempo tan fuerte como Platón en su tiempo contra los pensadores de la misma categoría.

Leibniz, no obstante su posición extremista en la doctrina sobre las mónadas sin ventanas, se presenta en general como un autor que

¹⁰³ Llull. *De ascensu et descensu intellectus*, dist. VI. *De homine*; reedición Hildesheim en: *Opuscula Raimund Lulls* III, 1972, 172.

¹⁰⁴ *Théod.*, *Préface*; Erdm. 474.

¹⁰⁵ Se nota el ataque contra los Quietistas de tiempo, aunque Leibniz habla sólo de la gloria de las almas en el cielo.

¹⁰⁶ *Disc. de mét.*, cap. XXXV; Erdm. - Vollbr. 832.

¹⁰⁷ Ya en Aristóteles la causa suprema es la final. La cuestión del sentido de la vida, hoy de nuevo tan discutida, no tiene razón de ser, si no se acepta la causalidad final.

¹⁰⁸ Véase arriba el texto a la nota 56.

¹⁰⁹ Fedón 98 D y sigs.; *Disc. de mét.*, cap. XX; Erdm. - Vollbr. 825.

busca el medio justo y que intenta conciliar teorías unilaterales. Como tal no monta fácilmente tesis contradictorias que quieren forzarnos a una neta decisión en pro o en contra sino tesis que reducen las más de las veces las posiciones opuestas a un armonioso «tanto esto como aquello».

Acabamos de constatarlo en la cuestión en torno a las causas efectivas y finales, en una correlación necesaria entre la metafísica y la ética, en la imposibilidad de separar el poder de Dios de su sabiduría, en la reunión de las verdades de hecho y de razón, de necesidad y de libertad, en el buen equilibrio entre la teología afirmativa y la negativa, aunque tengamos que confesar que, tanto Leibniz como Llull, caminan preferentemente por las vías de la teología afirmativa.

Como último punto de consideración pongo todavía el intento serio de Leibniz de reunir una filosofía de la experiencia con la filosofía escolástica de las formas. En los capítulos décimo y undécimo del *Discurso sobre la metafísica*, Leibniz defiende la filosofía de las formas substanciales, citando expresamente a Santo Tomás¹¹⁰, aunque concede que p.ej. los médicos no ganan nada en su saber por enumerar las formas y las cualidades, si no examinan exactamente la manera de obrar. Esto sería, dice Leibniz, «como si alguien quisiese contentarse al decir que un reloj tiene la «quantité horodictique» que viene de su forma, sin considerar en lo que todo esto consiste»¹¹¹.

La expresión «quantité horodictique», que es desde luego un neologismo fantástico, no se puede traducir al español literalmente. Quizás podría decirse «cantidad de un mecanismo de relojería», pero pierde en seguida el matiz cómico que la expresión francesa ofrece. Estoy casi seguro que Leibniz se burla aquí deliberadamente de los lulistas o del mismo Raimundo Llull, quien como ningún otro formalista acumula tales expresiones en sus así llamadas definiciones. Dice p.ej. «La bondad es el ente por la cual lo bueno obra bien»¹¹²; «La perfección es la forma a la cual compete el acto de perfeccionar el sujeto perfecto»¹¹³; «La semejanza es la forma con la cual un agente asimilativo asemeja a sí mismo su asimilable»¹¹⁴; «El león es el ser al cual compete propiamente el leonar»¹¹⁵ etc. Estas definiciones de las formas abstractas por los correspondientes vocablos concretos se deben al platonismo

¹¹⁰ *Disc. de mét.*, cap. XI; Erdm. - Vollbr. 820.

¹¹¹ *Loc. cit.*, cap. X; 820.

¹¹² Llull, *Ars brevis* en: *Opuscula R. Lulls* (reed. Hildesheim) I, 1971, 20, esto es 44 según la numeración continuada de las páginas.

¹¹³ *Ibidem* 75 (respectivamente 99).

¹¹⁴ *Ibidem* 77, resp. 100. Aquí la definición se hace con ayuda de los correlativos: *assimilans, assimilatum, assimilare*.

¹¹⁵ *De ascensu et descensu intellectus* en: *Opuscula R. Lulls* III, 1972, 133.

de la Escuela de Chartres y a Avicenna. Sin embargo, el mismo Leibniz reconoce que detrás de tales definiciones está una concepción auténticamente filosófica, según la cual a cada acto concreto, a cada figura sensible corresponde una virtud en el núcleo óntico de cualquier substancia, una fuerza metafísica. Esto es: sin la aceptación de las formas substanciales, nos escapan los primeros principios metafísicos¹¹⁶.

Creo que hemos expuesto suficientemente las ideas básicas del sistema filosófico de Leibniz, el cual se presenta en una forma ya bien elaborada en este primer esbozo de síntesis que es sin duda el *Discours de métaphysique*. Con intención premeditada hemos escogido este tratado de Leibniz. Nos ha servido a la vez para proporcionarnos la doctrina leibniziana en su conjunto y para comparar sus ideas fundamentales con el pensar luliano. Así hemos podido ver con mayor claridad las semejanzas y las discrepancias entre los dos autores.

Como un filo de Ariadne se manifiesta en nuestra exposición la doctrina común de los atributos divinos. Quizás a esta misma doctrina se debe ese carácter conciliador en el pensar leibniziano como en el de Llull; un pensar religioso y realístico, que tiene tedio a todo género de ociosidad y que lejos de todo pensar unilateralmente geométrico —como diría Blas Pascal— admite al lado de las verdades de razón las verdades de hecho. Estas, nos dice Leibniz, están precisamente entre la necesidad absoluta y la arbitrariedad. Para estas verdades contingentes de hecho proclamará más tarde Leibniz su principio de la razón suficiente defendido vigorosamente contra el espacio absoluto de Isaac Newton y contra Samuel Clarke, el defensor de Newton. En una carta del 19 de octubre de 1716, es decir tres semanas antes de morir, Leibniz escribe a Pierre Remond de Montmort: «He reducido el estado de nuestra disputa a este gran axioma que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente, por la cual algo es más bien así [como es] que de otra manera»¹¹⁷. Cuatro días más tarde comunica todavía a J. Bernoulli el mismo principio y añade, que «Clarke se ve obligado a recurrir a la mera voluntad de Dios sin fundarla en un razón, en un motivo, lo que me parece ser absurdo y a la vez contrario a la sabiduría divina y a la naturaleza de las cosas»¹¹⁸. A este mismo principio de la razón suficiente se reducen también todas las argumen-

¹¹⁶ Véase *Disc. de mét.*, cap. X; Erdm. - Vollbr. 820 b en consonancia con lo que arriba se ha dicho en torno a las fuerzas primitivas. Cf. la nota 97.

¹¹⁷ André Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, París 1957, 185.

¹¹⁸ Loc. cit. 186, carta del 23 de oct. de 1716.

taciones lulianas de teología y de filosofía, porque todas son pruebas de la mayor congruencia. Llull llama a estas razones suyas necesarias en consonancia con la terminología anselmiana. Leibniz la llamaría 'razones ciertas'¹¹⁹.

La gran discrepancia empero entre Leibniz y Llull comienza con la posición exclusivista del Leibniz místico, basada en aquel dicho de San Agustín tan mal interpretado por el pensador de Hannover y que suena: «Dios y mi alma y nada más».

III. La concepción leibniziana de una Ciencia general y el Arte luliano.

En los puntos primero y segundo de nuestra comparación entre las doctrinas de Llull y de Leibniz hemos considerado dos obras de Leibniz. Primeramente al exponer el opúsculo *De arte combinatria* hemos visto la breve crítica del joven Leibniz que nos dio sobre el *Arte general* de Llull, después en el segundo punto se nos ha revelado el fundamento religioso en parte común de los dos pensadores, si tenemos en cuenta la base común de los atributos divinos.

Si tratamos ahora de oponer los fundamentos sistemático-metodológicos de los dos pensadores, se destacará más aún el momento de los puntos de vista equivalentes de los que son diversos. Posiblemente asistiremos, al menos en parte, a un proceso de clarificaciones desde el sistema luliano al leibniziano como desde una idea todavía algo obscura a una idea adecuada, como nos diría Leibniz. Pero entonces se pregunta en seguida, con cuáles medios se anhela tal clarificación por Leibniz y en qué sentido será lícito en suma de hablar en el sistema leibniziano de una clarificación del pensamiento luliano. Podría darse también que el término 'clarificación' no tiene razón de aplicarse. Quizás deberemos hablar mas bien de un nuevo procedimiento sorprendente. ¿O se tratará de un camino sin salida? De todos modos nuestra exposición no carecerá de cierta crítica por nuestra parte.

Queremos comparar el *Arte luliano* con una *Ciencia general* que anhelaba Leibniz, pero que jamás fue elaborada por él en conjunto, sino que tenemos que sacar de diversos trozos y fragmentos. Desde luego, según la famosa obra de Luis Couturat *La Logique de Leibniz* deberíamos tratar hallado de la *Ciencia general* en Leibniz otros temas más, es decir, su *Silogística*, su *Arte combinatoria*, sus teorías sobre

¹¹⁹ Véase arriba el texto a la nota 99.

un lenguaje universal, la Característica leibniziana¹²⁰, su punto de vista enciclopédico, la matesis universal de él, sus concepciones sobre el cálculo lógico y geométrico. Sin embargo, pienso, que se pueden reunir todos estos temas distintos y agrupar alrededor del tema sobre el concepto leibniziano de la Ciencia general; pues ellos pertenecen a ésta como partes o tienen que considerarse como complementos necesarios.

Por otra parte algunos de los dichos temas no tienen correspondencia con el sistema de Llull y se omiten aquí convenientemente.

Además no hay que olvidar que la obra de Couturat data del año 1901 y que se han publicado entretanto otros trabajos, los cuales en parte exponen mejor ciertos aspectos de la doctrina de Leibniz o que también explican de modo más moderno el conjunto del sistema leibniziano. Quisiera mencionar sobre todo Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris, I-II, 1968), cuya lectura resulta muy fructuosa a pesar del estilo a veces complicado y prolijo. Por lo demás M. Serres recapitula en el segundo tomo de su obra casi todos los temas capitales de Couturat en el esquema reticular de un hexágono regular, en el cual por las líneas de enlaces se expresa una ley fundamental del pensar leibniziano: «Todo está ligado con todo».

Combinatoire

Caractéristique
universelle

Langue
universelle



Encyclopédie

Science générale

Mathématique universelle¹²¹.

M. Serres añade: «Se trata aquí de la filosofía incoativa de nuestro tiempo¹²². La Filosofía de Leibniz está proyectada como un programa, dirigida esencialmente hacia el porvenir. Pero, es verdad, entre el proyecto leibniziano, llamado muchas veces el sueño de Leibniz, y su realización hay que poner doscientos años¹²³».

¹²⁰ «Une partie du secret de l'Analyse consiste dans la caractéristique, c. à d., dans l'art de bien vouloir employer les notes dont on se sert» (Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris 1901; reimpresión en facsímile, Hannover 1969, 83.

¹²¹ M. Serres II, 554. «Tout est lié avec tout», *Théod. Essais sur la bonté de Dieu*, §§ 119, 130, 360; *Monadologie*, § 56.

¹²² Loc. cit. II, 554.

¹²³ Serres, II, 555, nota 1 de la pág. 554.

Es fácil pensar que lo que de las doctrinas leibnizianas ya estaba preparado por Raimundo Llull, nos ayuda a la vez a comprender lo que en Llull fuera de su importancia histórica de nada despreciable en sí debe llamarse todavía hoy un ideario viviente y germinativo.

Si se pregunta, qué cosa es un sistema, es decir, a qué causa se debe que los pensamientos humanos se reúnan en un sistema, buscaremos últimamente menos las ideas dominantes de un pensador según el contenido conceptual de ellas, sino antes bien los conceptos de enlace, de relaciones, por las cuales las ideas mismas se combinan.

Las preguntas de sistema son eo ipso cuestiones metodológicas. Esto se manifiesta sobre todo en los pensadores sistemáticos por antonomasia como fueron Platón y Plotino y todos los que estuvieron en su séquito y por supuesto entre otros Raimundo Llull y Gottfried Wilhelm Leibniz. Lo que se echa de menos bajo este respecto en René Descartes, llegamos a saberlo por Leibniz.

Si lo que está dicho es exacto, entonces tendremos que hablar bajo este aspecto sistemático con respecto a Llull antes de su figura T que de su figura A. Esta, como vimos en nuestro punto primero, trata de los atributos divinos o sea de los principios absolutos o bien, como nos dijo Leibniz, de las perfecciones de Dios; aquélla empero es la figura de la doctrina luliana de las relaciones. Por consiguiente, si algo en Llull permanece todavía actual, tiene que estar en enlace con la figura T. Dicho ésto, hemos llegado ya a un tema capital, quizás al tema principal de nuestra comparación entre el Arte general de Llull y la Ciencia general de Leibniz.

Está fuera de toda cuestión el hecho que el *Ars generalis* de Llull, tomada en su conjunto representa un sistema. Tampoco es una exageración, si afirmamos, que dentro del pensar escolástico es el sistema más cerrado de todo el medioevo. El Arte luliano resulta de una unidad tan concentrada que se comprende por decirlo así «d'un coup d'oeil», de un instante de modo que se queda siempre presente al espíritu como un entero englobado.

En nuestras afirmaciones hemos escogido deliberadamente este mismo modo de expresarnos; pues Blaise Pascal dice del conocimiento intuitivo que existe precisamente en lo que un complejo objetivo se coge «d'un coup d'oeil», de un golpe de espíritu¹²⁴. Descartes exige en sus *Regulae ad directionem ingenii*¹²⁵, que cada proceso deductivo nos conduzca a un conocimiento en el cual el resultado se comprende intuitivamente.

¹²⁴ *De l'Esprit de finesse.*

¹²⁵ *Reg. VII y XI.*

tivamente «d'un coup d'esprit». Leibniz aceptó esta regla cartesiana para su Ciencia general¹²⁶.

Me permito una palabra sobre el pensar intuitivo y discursivo. *Intuición* es cada acto de conocimiento sin excepción alguna; porque conocimiento es la comprensión simultánea del modo de verdad de la unión entre los objetos dados en una misma conciencia. *El modo discursivo* consiste en un proceso de transición desde un acto a otro de conocimiento. *La deducción* es en todo caso un paso discursivo, en el cual al menos al principio como al fin de la deducción se da un acto de entendimiento plenamente consciente e intuitivo. *En un proceso reductivo* la intuición está solamente al final. *Una intuición en el sentido eminente* de la palabra se da, cuando uno al punto de partida de una deducción prevé ya de modo implicativo el resultado final de la deducción con claridad y certeza sin haber recurrido todas las etapas intermedias del proceso deductivo.

Vuelvo a la figura T de Raimundo Llull. Sin repetir demasiado cosas ya anotadas en el punto primero, la examinamos ahora más en detalle. Llull dice 1) que cada ente, sea dado sensitiva o intelectualmente es respecto a otro: claramente *diferente* o *semejante* o *opuesto* (es decir *contrario*);

2) que cada ente dado en el espacio o en el tiempo o en una conexión casual es respecto a otros entes bajo un mismo punto de vista: *principio* o *medio* o *fin*;

3) que cada ente substancial o accidental es respecto a otro ente substancial o accidental: mayor o igual o menor.

En cuanto a la primera afirmación luliana hemos ya notado en el punto primero que dado que la expresión «semejante» desde Aristóteles indica un aspecto comparativo entre calidades, este mismo punto de vista tiene que valer también para las otras dos expresiones de la misma primera afirmación, es decir, para los términos «diferente» y «contrario». Por consiguiente, un ente sensitiva o intelectualmente dado es cualitativamente diferente o cualitativamente semejante o cualitativamente contrario respecto a otro dado igualmente en los sentidos o en el entendimiento.

Omiso por ahora la afirmación segunda de Llull y digo en cuanto a la tercera que, como la expresión «igual» desde el tiempo de Aristóteles se toma como aspecto comparativo entre cantidades, los otros dos términos de esta tercera afirmación, es decir: «mayor» y «menor» valen en un sentido preciso igualmente cuantitativo.

¹²⁶ Couturat, *Logique de L.* 181.

Se recuerda el lector, que el joven Leibniz hizo aquí una crítica injustificada a la figura T de Llull al decir que la concordancia (del ternario primero) y la igualdad (del ternario tercero) no se distinguen. El mismo Leibniz al contradecir años después a ciertas tesis de Descartes distinguió muy bien entre «semejanza» e «igualdad»¹²⁷.

Él refiere directamente la igualdad y la desigualdad (entendida esta última como mayoridad y minoridad), a las cantidades o dimensiones, la semejanza empero y la desemejanza las refiere en forma de cualquier diferencia formal o en sentido de una oposición de formas, a las cualidades. «Dos formas son semejantes, si en sí, es decir en cuanto tienen ésta y no otra forma, no pueden distinguirse»¹²⁸.

Es solamente la dimensión cuantitativa o numerativa que las distingue¹²⁹. La cantidad se refiere fundamentalmente al reino de los números, a la aritmética y a la álgebra¹³⁰, mientras que la cualidad es el concepto básico de la geometría. Leibniz reconoce la geometría analítica de Descartes como un cálculo matemáticamente correcto, pero se siente convencido que no es el verdadero análisis geométrico, pues se sirve aún de las cantidades. Este es un camino no geométrico y además un desvío no necesario. Leibniz lo demostró por la fundamentación de su geometría de sitio, la cual renuncia al uso de los números¹³¹. Además no necesita de la intuición sensitiva sino que consiste únicamente en un proceso intelectual.

Si se siguen estas concepciones leibnizianas, el primer ternario de la figura T de Llull «diferente - concordante (o sea semejante) - opuesto (o contrario)» se refiere preponderadamente a la geometría y el tercer ternario «mayor - igual - menor» a la aritmética. Sin embargo, éste sería un cambio considerable del punto de partida del Arte luliano, sería casi una restricción inadmisible del vasto campo de los objetos lulianos; pues —como está dicho— el primer ternario de Llull «diferente - concordante - contrario» se refiere a cualquier ente en general. Cosa parecida vale para el tercer ternario de Llull «mayor -

¹²⁷ Couturat, *Logique de L.* 291 n 2; 416 y sig., Couturat, *Opuscles et fragments*, 348.

¹²⁸ Couturat, *Log.* 411 n 5.

¹²⁹ Loc. cit.

¹³⁰ «Numerus oritur, si consideratur tantum plura esse entia quam qualia», Couturat, *Opuscles et fr.* 377 n 76.

¹³¹ Después de haber dicho que no podemos reducir las posibilidades de las cosas a Dios y a la nada (cf. abajo la nota 217) y después de haber hecho constar que Euclides no definió la línea recta ni el círculo, Leibniz prosigue: «Quamquam posito spatio, corpore linea recta et motu continuo, possit etiam demonstrari possibilitas circuli. Imo et linea recta demonstrari potest» (cf. Couturat, *Log.* 414: «Recta linea, cuius pars quaevis est similis toti»), posito spatio et corpore et motu continuo. Quid autem de tribus his continuis (!) sentiendum est, videtur pendere ex consideratione perfectionis divinae (!)» (Couturat, *Opuscles et fr.* 431).

igual - menor», el cual no atañe solamente al reino de las cantidades numéricas, sino cada ente, sea substancial o accidental, bajo cualquier aspecto es mayor o igual o menor que un otro.

Esto no obstante la dicha restricción leibniziana de los puntos de vista lulianos resulta muy importante para el pensar de Leibniz; porque todos los impulsos de pensar de su sistema salen de la matemática especial sea de la aritmética o de la álgebra sea de la geometría. Si Leibniz quiso lograr una verdadera Ciencia general que en su amplitud no sea inferior al Arte luliano pero la supera¹³², debió tentar en primer lugar de conducir esas partes de la matemática especial a la unidad de una matemática universal, debió constituir principios y métodos deductivos que pudieran aplicarse analógicamente a todas las partes de la matemática especial. De todos modos, una Ciencia general tiene que ser en primer lugar una Ciencia general de las relaciones, es decir, de las formas y de las fórmulas, y como tal fue llamada por Leibniz «matemática o matesis universal»¹³³. Pero aún así Leibniz no estuvo todavía en la posesión de una Ciencia general, de la cual él mismo nos da esta definición: «Es una Ciencia de todas las cosas inteligibles *in universum*, en cuanto abraza no solamente la lógica hasta ahora conocida, pero también un arte inventivo, el método o el modo de disponer, la síntesis y el análisis, la didáctica (o sea la ciencia de enseñar), la gnostología (o noología), el arte memorativo, la característica (simbólica), la combinatoria y discursiva (*ars argutiarum*) y la gramática filosófica»¹³⁴.

Por esta definición enumerativa de la Ciencia general suspirada por Leibniz se ve a la vez que ella comprende todos los temas y otros más que constituyen el contenido de la obra de L. Couturat sobre la Lógica de Leibniz y el contenido de otra obra de M. Serres sobre el Sistema leibniziano¹³⁵.

Me vuelvo a la segunda afirmación de Raimundo Llull, es decir, al segundo ternario de su figura T: Cada ente dado en un espacio o en un tiempo o en una conexión causal respecto a otros seres considerados bajo un mismo punto de vista es: principio o medio o fin. Este ternario se refiere manifiestamente a la naturaleza. Es de notar que a la relación tradicionalmente aristotélico-escolástica «per prius et poste-

¹³² Véase arriba el texto a la nota 44; cf. *De Synthesi et analysi universali* en: Gerhard, *Philos.* VII, 293.

¹³³ Couturat, *Log.* 317 y 288.

¹³⁴ Couturat, *Opusculs et fr.* 511; cf. *ibid.* 217 y sig.: Álgebra, mecánica, pura geometría, física, lógica.

¹³⁵ Véase arriba el texto a las notas 120 y 121. Además que la dicha definición leibniziana de una Ciencia general corresponde exactamente a las pretensiones del Arte luliano, consta para cualquier uno que conoce un poco la sistemática de R. Llull.

rius» se añade el concepto del medio o sea el aspecto del «entre». No se trata aquí de un mero capricho de Llull sino el ternario «principio-medio-fin» corresponde exactamente a su concepción de relación que iguala del todo a aquel que se aplica hoy en la lógica de relaciones. La expresión aristotélica del «prós ti» o la escolástica del «cuius esse» no nos conducen por sí al concepto esencial de la relación, pues tres factores pertenecen necesariamente a cada relación, que son: a) el «terminus a quo», b) el «terminus ad quem» y c) el acto propio de relacionar de cualquier manera éste con aquél. Desde luego esta concepción luliana de la relación facilita a la vez una importante condición de cada concepto de continuidad, el cual se condensa por Leibniz en su principio de continuidad¹³⁶. Por otra parte, la relación especial entre Dios y el mundo creado postula ahora otro dictamen crítico que el que nos proporciona la consideración tradicional de este problema. Además no quiero dejar la observación notable que también la típica doctrina de Llull sobre los así llamados Correlativos «operativus, operabile, operari» está íntimamente ligado con la concepción luliana de la relación.

Si Leibniz quiso establecer una verdadera Ciencia general, entonces era preciso incluir también este conjunto de los seres y hechos naturales puestos en relaciones espaciales, temporales y causales. Sea dicho de paso que para Leibniz «causa» resulta equivalente con «razón» y «efecto» con «consecuencia»¹³⁷. En otras palabras la física y la mecánica serán matematizadas o mejor dicho tratadas como si fuesen objetos lógicos. Sin embargo, esto no se entiende en el sentido de que los hechos o realizaciones de las sustancias naturales o de las mismas sustancias espirituales tendrían que someterse sin más a una necesidad del penar racional. Sin embargo, Leibniz intenta aproximar, en cuanto sea posible, las verdades de hecho a las verdades de razón¹³⁸.

La lógica leibniziana es (como la luliana) más abierta y más general que la lógica tradicional siendo ésta una lógica puramente formal. A la lógica de Leibniz pertenecen igualmente la deducción y la combinatoria, y ambas necesitan un método analítico y otro sintético.

Según Leibniz «el método analítico o reductivo es más difícil, el sintético más largo» (por sus muchas tentativas y desvíos inevitables)¹³⁹.

¹³⁶ «Continuum est A, in quo utcumque sumpta bina exhaurientia B et C, aliquid habent commune D, seu utrique tam B quam C inexistent» (Couturat, *Log.* 415 n 6). Mas esta definición no alcanza aún la precisión dada con la conocida *Sección - Dedekind*.

¹³⁷ Couturat, *Log.* 177, 266 y sig.

¹³⁸ Cf. Couturat, *Log.* 255 y sigs.

¹³⁹ Couturat, *Opusculum et fr.* 162.

Nos quedamos principalmente dentro del margen del arte combinatorio, porque al comparar el sistema leibniziano con el luliano la combinatoria tiene que interesarnos aquí principalmente. Pero aun así nos debe interesar aquí más el análisis que la síntesis. En el procedimiento combinatorio no se comienza con la combinación de objetos complejos, es decir, ya en sí combinados por diversos elementos, sino al principio se combinan solamente elementos simples. Mas estos elementos simples generalmente no se presentan a primera vista, tenemos que analizar cosas, pensamientos, conceptos complejos, es decir, diferenciarlos en sus elementos simples.

Raimundo Llull conoció y reconoció esta necesidad muy bien. Antes de resolver un problema combinatoriamente, trataba de sondear el complejo dado de cuestión, de reconocer los elementos más importantes para poder comprender mejor el status quaestionis.

Encontramos una documentación rica y suficiente en el «Libre de contemplació en Déu». Hace diez años que pude mostrar que este libro más extenso de Llull adolece de una notable diferencia de estilos, que el método combinatorio con un análisis antecedente y una síntesis combinatoria siguiente aparece ex abrupto hacia el fin del libro y que este método combinatorio todavía no es sometido a los principios del Arte general, sino que se cambia continuamente de problema a problema. Cada problema especial es prescrutado cuidadosamente según sus propios elementos antes de que Llull comience el proceso sintético por diversas combinaciones con los elementos analizados. Por estas razones resulta irrefutable la tesis de que el «Libre de contemplació en Déu» se elaboró seguramente antes del descubrimiento del Arte general de Raimundo Llull; pues después de haber inventado y establecido su *Ars major* Llull ya no se preocupa mucho del análisis de los problemas que se presentan. En otras palabras, Llull cree haber realizado suficientemente y de una vez por todas el análisis necesario para poder resolver sintética o combinatoriamente todos los problemas posibles en general.

En esta Arte general de Llull todos los objetos posibles aparecen ser reducidos a los elementos fundamentales de todo lo que es, es decir, a los aspectos transcendentalmente últimos, los cuales, sin excepción, están fundados según la santa fe en los atributos divinos. Para todas las cuestiones acerca de cualquier objeto según la opinión de Raimundo Llull la figura A con sus principios absolutos tiene que bastar.

Además en esta Arte general todas las relaciones singulares o especiales entre objetos aparecen como reducidas a las relaciones más fundamentales entre los seres, es decir, a aquellos ternarios de la figura T, según todo ente respecto a otro resulta cualitativamente diferente o

semejante u opuesto o naturalmente principio o medio o fin o en cualquier modo mayor o igual o menor.

Fuera de la crítica que el joven Leibniz hizo en su opúsculo *De Arte combinatoria* al sistema del Arte luliano, no conocemos ningún otro juicio detallado de él sobre el sistema de Llull. L. Couturat¹⁴⁰ aduce un texto de Leibniz que repite la crítica hecha en el *De Arte combinatoria*, pero la primera frase de este fragmento es de cierto interés: «Raymond Lulle encor fit le mathématicien et s'avisa en quelque façon de l'art des combinaisons». Es verdad, también esta frase va hacia una disminución del valor de Llull poco justificada, por otro lado reconoce un fundamento matemático en el Arte luliano¹⁴¹.

Cuando Leibniz cita a veces en sus obras y fragmentos el Arte general de Raimundo, dice comúnmente que el método de Llull le parece ser más insuficiente que el de Descartes, pero concede que Llull incoaba el camino del Arte combinatorio que Descartes imperdonablemente desatendió¹⁴².

Por otro lado, si Leibniz juzgó ya insuficiente el método analítico de Descartes, debió echar de menos el análisis reductivo en el Arte luliano, porque —como lo hemos dicho ya— el Arte de Llull presupone en último término los procesos de análisis y ofrece sólo el resultado final de ellos al principio del Arte general. Los así llamados principios absolutos y relativos son los elementos fundamentales del Arte combinatorio de Raimundo. Si el análisis luliano es insuficiente, entonces según Leibniz la fuerza de convicción del arte combinatorio de Llull resulta débil y se debe dudar, si este Arte luliano pueda aplicarse eficazmente a todas las cuestiones posibles.

Es verdad, que nuestra exposición del *Discours de métaphysique* de Leibniz, en cuanto toca las perfecciones de Dios y la significación de ellas para todos los seres creados, nos ha proporcionado más bien una concordancia considerable entre Leibniz y Llull, a pesar de la

¹⁴⁰ Couturat, *Opuscles et fr.* 177.

¹⁴¹ De esto hemos hablado largamente en nuestra obra *Raimund Lull*, tomo primero.

¹⁴² Hasta ahora conozco sólo un brevísimo elogio global y sin restricción de Leibniz frente a R. Llull: «Rationes sunt propositiones illae ex solis ideis vel quod idem est definitionibus coniunctis, sensui originem non debentes ac proinde hypotheticas, necessariae, aeternae... (Totum esse maius parte; nihil esse sine ratione;...), quae omnia talia sunt ut ex sola accurata distinctaque expositione, id est, definitionibus pendeant. Idem Aristoteles vidit, idem Lullius; ambo Viri magni» (del año 1671 o 1672; véase Akamedie-Ausgabe VI, 2 (1966) 479 n 57). Y aquí otro elogio, cuyo valor empero en seguida se restringe: «*Ars magna* de Raymond Lulle a encor quelque relation à ce que je propose, car il se sert de quelques termes généraux... Mais c'est l'ombre seulement de la véritable Combinatoire...» en: Akademie-Ausgabe I, 2 (1927) 167 n 132.

conocida crítica leibniziana al Arte de Llull. Pero tal concordancia no impide la pregunta ulterior, si la reducción analítica de todos los objetos [o, por adaptarse a la terminología de Leibniz, de todas las ideas humanas a los atributos divinos] es en suma posible bajo el aspecto filosófico, y en tal caso se pregunta, si es de veras suficiente para obtener un conocimiento adecuado de todas nuestras ideas no primitivas.

Hay textos, en donde Leibniz dice generalmente que el análisis de ideas hasta el fin resulta extremadamente difícil¹⁴³.

En el tratado *De synthesi et analysi universali seu Arte inveniendi et iudicandi* opone la estrechez humana a la omnisciencia divina y dice: «Todas las cosas son conocidas por Dios a priori y adecuadamente, mientras por nosotros casi jamás adecuadamente, pocas veces a priori y las más de las veces a través del experimento (o de la experiencia)¹⁴⁴.

En 1684 Leibniz escribió sus *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, las cuales son muy importantes para saber, cuán exigente fue Leibniz para obtener un análisis total¹⁴⁵. Por el momento aduzco solamente lo que atañe al valor de cognoscibilidad de los atributos divinos. Dice: «No oso definir por ahora, si jamás pueda ser establecido por los hombres un perfecto análisis de las nociones o sea si [los hombres] puedan reducir sus pensamientos a ciertos «prima possibilia» y a nociones en sí irresolubles o, lo que da lo mismo, a los atributos absolutos divinos, como a las causas primeras y a la última razón de las cosas»¹⁴⁶. Hay que anotar que este texto se escribió dos años antes del *Discours de métaphysique*, en el cual los atributos divinos, como hemos podido ver en nuestro punto segundo, juegan un papel importante. Pero ¿cómo la combinatoria puede facilitarnos nuevos conocimientos seguros, si los primeros conceptos elementales no se conocen adecuadamente?

Desde luego, ¿en qué consiste, según Leibniz, una idea adecuada? Leibniz rehusa el criterio de evidencia cartesiano según el cual el pensar filosófico desde un principio no tiene que admitir sino conceptos claros y distintos. Ya sabemos que tal criterio corresponde al método deductivo cuyo punto de partida debe ser una verdad reconocida o mejor un axioma, es decir, una proposición por sí sola nota y que conduce seguramente a otra verdad; puesto que vale este otro axioma lógico «Ex vero nonnisi verum». En vez del método deductivo Leibniz

¹⁴³ Así lo afirma ya en el texto *De la Sagesse*. Véase Gerhard, *Philos.* VII, 83.

¹⁴⁴ Gerhard, *Philos.* VII, 196.

¹⁴⁵ Por el momento aduzco solamente lo que atañe al valor de la cognoscibilidad de los atributos divinos.

¹⁴⁶ Erdm. 80 b.

insiste más en el método reductivo sin rechazar la deducción¹⁴⁷. Sin embargo la deducción no es un camino seguro, cuando no hemos llegado aún a ideas fundamentales absolutamente primeras o al conocimiento de un axioma absolutamente conocido por sí mismo. Por la misma razón Leibniz juzga insuficientemente el Arte luliano que parece olvidarse del análisis antecedente al método combinatorio-sintético. Además en cuanto al criterio cartesiano dice Leibniz que es de naturaleza meramente subjetiva y por lo tanto variable para los diversos hombres. En las mencionadas *Meditationes*¹⁴⁸ Leibniz llega por diversas dicotomías a partir de las ideas oscuras a través de las ideas claras y distintas a las adecuadas¹⁴⁹. Mientras que una idea distinta en virtud de la enumeración de sus notas constitutivas nos proporciona sólo una definición nominal, que un Hobbes consideraba siempre aún como arbitraria¹⁵⁰, la idea adecuada de Leibniz es el resultado de una investigación sobre la posibilidad interna o sea sobre la no-contradicción entre las notas constitutivas de una idea. Solamente la idea adecuada trae consigo una definición real. Prescindo aquí de una distinción ulterior entre ideas ciegas e intuitivas dentro del campo de las ideas adecuadas. Pero me parece digno de mención el hecho que M. Serres al exponer estas *Meditationes* de Leibniz nos habla atinadamente de diversos procedimientos de cribado («criblage») en estas dicotomías progresivas de Leibniz por medio de filtros sucesivos¹⁵¹. Tal teoría del análisis de las ideas no se encuentra en las obras de Raimundo Llull.

Me vuelvo al problema de si los atributos divinos puedan considerarse como ideas adecuadas. Hemos visto que el mismo Leibniz no osa decidirse. Ya en nuestro punto segundo vimos que para él como para Llull nos consta que el fundamento verdadero para la aceptación de los atributos divinos como predicados fundamentales es la fe religiosa, es la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto no obstante, una frase de Leibniz, en el breve texto *Quod Ens perfectissimum existit*, parece contradecir a nuestra observación. Leibniz propuso en 1676 a Spinoza este mismo texto que el filósofo de van de Haag después de algunas vacilaciones aceptó. La frase suena así: «Todas las perfecciones son compatibles entre sí, es decir, pueden tener en un mismo sujeto». Según el contexto se trata sin duda de las

¹⁴⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 563: «Datur methodus quaedam magis analytica, qua problema aliquod reducitur ad aliud problema facilius unum vel plura, hoc verum est *retrosum vestigia legere*».

¹⁴⁸ Véase arriba el texto a la nota 145.

¹⁴⁹ Cf. también: Couturat, *Opuscles et fr.* 512.

¹⁵⁰ *Meditationes...*; Erdm. 80 b.

¹⁵¹ M. Serres, loc. cit. I, 122-7.

perfecciones divinas, esto es, de los atributos de Dios. ¿Cómo Leibniz puede declarar que todas esas perfecciones divinas son compatibles en el mismo sujeto, es decir, en Dios, si no tiene un conocimiento adecuado de cada uno de los atributos divinos? A primera vista parece que esta réplica se refuta fácilmente por la misma definición leibniziana de la perfección, pues él dice: «Llamo perfección (de Dios) cada cualidad simple que es positiva y absoluta o sea que exprime sin algunos límites por más que exprime»¹⁵².

Si entonces pronuncio la perfección divina en esta sola palabra «perfección» o en diversas otras expresiones, es en el fondo lo mismo, pues cada una de tales expresiones vale sin límites, queda para nosotros in-definida, vale en virtud de la definición hipotética de Leibniz. Cada una substituye válidamente a Dios mismo. Por eso tales expresiones de perfección no pueden contradecirse. Tal compatibilidad general de los atributos divinos se manifiesta ya intuitivamente en la Figura A de Raimundo Llull; porque sus nueve principios absolutos o atributos pueden combinarse en todas las direcciones y constituyen una red perfectamente simétrica, para la cual es completamente indiferente, donde mi pensar comienza y donde cesa. Pero en su proceso de pensar sobre las perfecciones infinitas de Dios Leibniz no debería olvidar que tal perfección infinita o no limitada de Dios no puede ser conocida adecuadamente por una inteligencia humana, porque no hay ideas auténticamente infinitas como ideas dentro de nuestro pensar humano. Paralelas con las series llamadas infinitas de la matemática no sirven aquí para nada; pues lo in-definido matemático no equivale a lo infinito absoluto de Dios.

En este contexto en torno a la concepción leibniziana de una idea adecuada sea notado de paso que la crítica de Leibniz al *argumento ontológico* de Descartes es tan poco adecuada como este argumento cartesiano mismo. Leibniz quisiera salvar este argumento ontológico justificando el paso generalmente prohibido desde una idea sola a la afirmación de la correspondiente existencia real por la exigencia de que se muestre antes la no-contradicción interior del concepto de perfección absolutamente simple¹⁵³. Leibniz mismo no lo ha demostrado jamás. Desde esta basis cartesiano-leibniziana I. Kant tuvo partida fácil al rechazar sin más el argumento ontológico. Sin embargo, según mi modo de ver, la refluación kantiana no toca el auténtico argumento anselmiano que propiamente dicho no es «ontológico». En el Congreso Internacional anselmiano de Wimpfen en Alemania en 1970 demostré

¹⁵² Gerhard, *Philos.* VII, 261; pero esta definición es tan sólo nominal.

¹⁵³ *Disc. de mét.*, cap. XXIII; Erdm. - Vollbr. 827 a. *De Synthesi et analysi universali*, Gerhard, *Philos.* VII, 294.

que el contexto del *Prosligion* nos constriñe a la aceptación de una condición a posteriori que se mete textual y necesariamente ante el famoso capítulo segundo de la obra de San Anselmo, y sólo por esta condición antecedente, pero que implica un pensamiento a posteriori, llegamos a la idea esencialmente comparativa de un ente, «quo maius cogitari nequit».

Mas vuelvo aún a los atributos mismos de Dios. Si Raimundo Llull establece las definiciones de estos atributos de tal manera, que resultan como enunciaciones idénticas en el sentido leibniziano las cuales empero no analizan nada, porque no hay nada que analizar respecto a los atributos divinos, entonces Llull observa aún exteriormente el postulado de Leibniz de que las ideas elementales del último análisis sean absolutamente simples, sin que aparezcan divididas en otros elementos conceptuales, pero así no sabemos tampoco, cuál relación por ejemplo tiene la bondad o el poder o la sabiduría de Dios con nuestros conceptos humanos de bondad, de poder y de sabiduría, en cuanto nosotros los distinguimos y definimos.

No hay otro remedio: El valor de la figura A de Llull y de las perfecciones divinas de Leibniz está acreditado en última instancia por la fe. Repitamos entonces la opinión mejor de Leibniz, según la cual nos queda poca esperanza de lograr un último análisis perfecto que nos reconduzca desde todas (!) nuestras ideas humanas a los atributos divinos como a sus adecuados conceptos elementales, para que podamos con ellos solos reconstruirnos gnoseológicamente todos los seres creados en un sinnúmero de combinaciones sintéticas¹⁵⁴.

Sea dicho de paso que la concepción leibniziana de verdad que resulta de tal combinatoria constructiva¹⁵⁵, implica ya el concepto de verdad de Giovanni-Battista Vico del «verum ipsum factum» y le precede.

Leibniz nos había dicho, aunque no lo había demostrado, que las perfecciones del Ens perfectissimum son todas compatibles entre sí. En el fondo nos dijo poco. La unidad de Dios que tenemos que postular, exige también la plena identidad o como Leibniz en conformidad con Llull y el Cusano nos diría, la coincidencia total de todos

¹⁵⁴ La expresión «construir por combinaciones sintéticas» fue elegida de propósito en relación con L. Couturat, *Log.* 190: «Le meilleur moyen de montrer la possibilité d'une chose est d'indiquer sa cause ou sa construction, quand cela est possible».

¹⁵⁵ Véase *De Synthesi et Analyse universalis* en: Gerhard, *Philos.* VII, 294: «Hinc utile est habere definitiones involventes rei generationem vel saltem, si ea caret, constitutionem hoc est modum vel producibilem vel saltem possibilem esse apparet». Cf. Couturat, *Log.* 190.

los atributos divinos en la esencia de Dios. Leibniz define globalmente: «Coincidentia sunt revera eadem, quae tamen apparent diversa»¹⁵⁶.

Con esta definición Leibniz substituye en primer lugar la definición aristotélica «Eadem sunt, quorum essentia una»¹⁵⁷. Como para Leibniz el principio de identidad es el supremo principio del pensar y como para él y para Raimundo Llull el ideal de todos los procesos del pensar consiste en equivalencias continuas¹⁵⁸, nos será útil si no necesario de examinar las diversas concepciones de identidad.

Querer concebir el concepto de identidad sin recurrir al principio de contradicción, no es tan fácil. Leibniz lo reconoce bien y cuando habla de los principios supremos reúne las más de las veces los dos hasta decir que el principio de identidad es el máximo después (!) del principio de contradicción¹⁵⁹. La afirmación de identidad según Platón es más bien un insistir espiritual en la mismidad de un objeto delante del peligro de una desviación espiritual hacia la no-mismidad o la alteridad.

Así como la contradicción es una concepción puramente espiritual, también lo es en rigor la de identidad que le corresponde. Así como cada principio siendo la enunciación de una verdad tiene que ser una relación, también el principio de identidad y el de contradicción. Así como el principio de contradicción es una relación puramente espiritual y por nada real, también el principio de identidad lo es. La suma identidad sería el perfecto conocimiento de sí mismo de un Ser espiritual. En el Tercer Congreso Internacional de Escoto de Viena en 1970 expuse, que tal auto-conocimiento no será alcanzable jamás a un espíritu humano y que tal auto-conocimiento se encuentra ya fuera de los límites de cualquier creatura, porque excluye formalmente cada sucesión temporal e incluye a modo de un postulado necesario la dominación total de sí mismo.

Si es así, entonces nos preguntamos ¿qué cosa puede ser aún el principio de identidad para nuestro pensar humano? Ya lo dije: Tiene que ser la consciente dirección concentrada de nuestro espíritu a la mismidad de un objeto hic et nunc escogido, para salvar la mente que se encuentra en medio de una vasta muchedumbre existencialmente dada de toda aberración a otros objetos. Por eso, la fórmula completa del principio de identidad sería más bien la siguiente: «Esto mismo y

¹⁵⁶ Gerhard, *Philos.* VII, 196; cf. «Eadem seu coincidentia sunt, quorum alterutrum ubi ubi potest substitui alteri, salva veritate». Loc. cit. 236. Como ejemplo se ~~por~~ en los términos «triangulum» y «trilaterum». Véase también ahí la pág. 228.

¹⁵⁷ *Metafísica*, libro Delta.

¹⁵⁸ Véase el opúsculo de Llull: *De demonstratione per aequiparantiam* en: *Opuscula R. Lulls*, Hildesheim I, 1971.

¹⁵⁹ Couturat, *Opusculum et fr.* 514.

no no-esto». En la expresión «no-esto» el principio de contradicción ya está connotado y exprime por su lado un insistir ulterior en la consideración concentrada de la hecceidad del objeto escogido. La identidad del pensar humano consiste en el acto de objetivación mentalmente restricta.

Frente a esta constatación se destacan dos concepciones aristotélicas de identidad que no entran en nuestra discusión.

Todos conocemos la ya mencionada definición del Estagirita «Eadem sunt quorum essentia una». Pero no se trata aquí por nada de una auténtica identidad sino de la conformidad parcial de dos o varios seres reales y concretos. La conformidad es tan sólo parcial, porque según el punto de vista aristotélico se abstrae de todos los accidentes concretamente dados y se cogen solamente las notas que en los diversos seres se igualan y cuya igualdad es la razón, por qué atribuímos los diversos (y no los mismos) objetos a una misma clase que comprende diversos o muchos objetos así parcialmente iguales. Podría yo hablar de una igualdad esencial de los diversos seres u objetos, si no quiero restringir el término «igualdad» a diversas cantidades. Pero sería siempre aún una igualdad parcial respecto a la totalidad de los seres concretamente dados. Volveremos a este pensamiento.

Una seguida concepción de identidad se ofrece con el concepto aristotélico de substancia como «tò ti en einai». Se trata del perseverar de una determinada substancia concreta a través de un cierto tiempo en cuanto a aquellas fuerzas y calidades que no son sometidas a cambios notables. Este concepto de identidad no puede extenderse a todos los objetos de nuestro pensar y consecuentemente tiene que omitirse del margen de una Ciencia general.

Leibniz mismo sabe muy bien que una cosa real determinada por esta su hecceidad no se puede multiplicar, esto, así lo dice¹⁶⁰, se hace solamente en nuestro pensar. Pero ¿no vale lo mismo en cuanto cada uno de nuestros conceptos? ¿No es cada idea en sí absolutamente única y como tal no multiplicable? Por consiguiente debemos por ejemplo siempre distinguir bien entre el concepto de dualidad, que es único, y el número dos, el cual se multiplica naturalmente en el curso de nuestros cálculos; pues decimos: «dos por dos son iguales a cuatro» o también «dos son iguales a dos» (es decir $2 = 2$).

En la fórmula $2 = 2$ se abstrae voluntariamente de la pregunta, si el número dos que precede la señal de igualdad es verdadera-

¹⁶⁰ Véase abajo la nota 177.

mente idéntico al que sigue la misma señal. En la lógica matemática se declara con precisión que no son los mismos, lo que consta ya por la diversa posición en la ecuación. Por esta razón no puedo aceptar la fórmula leibniziana para el principio de identidad: « $A = A$ »¹⁶¹.

Bajo el punto de vista riguroso de la lógica esta fórmula no es sostenible. La señal de igualdad es símbolo para las cantidades matemáticas y significa la igualdad entre dos diversos datos, pero jamás identidad. Es verdad, que no hay igualdad sin una razón de identidad. La ecuación « $2 = 2$ » vale, porque cada uno de los dos números de esta ecuación corresponde por sí solo completamente al concepto en sí único de dualidad, cada uno de los dos números concretiza, por decirlo así, este concepto de dualidad.

Por una razón semejante rechazo también la fórmula logística « $p \supset p$ » como expresión de identidad; pues esta fórmula no dice nada de que la 'p' después del implicador es exactamente el mismo que la 'p' delante de él. De todos modos la fórmula leibniziana de identidad se relaciona demasiado a la aritmética.

A la geometría se debe otra fórmula leibniziana del principio de identidad, que suena como sigue: «*A coincidit cum A, seu A et A sunt prima coincidentia*»¹⁶². Con esta fórmula corresponde la proposición de identidad del mismo Leibniz: «*Deux états indiscernables sont le même état*»¹⁶³, como también la negación de la existencia de «*deux états indiscernables*»¹⁶⁴ y la afirmación de la *Monadologia*¹⁶⁵: «*Il n'y a jamais dans la nature deux individus égaux*». Al sostener aún esta afirmación leibniziana pienso, sin embargo, que su razón no hay que buscarla en la indiscernibilidad sino en el sistema de relaciones naturales único y absolutamente individual en que cada individuo se halla dentro del cosmos. La indiscernibilidad es un factor subjetivo o al menos relativo en cuanto depende de la limitación de nuestros instrumentos.

El postulado leibniziano, según el cual todo nuestro pensar científico tiene que reducirse a enunciaciones de identidad, implica una decisión sumamente importante. Pues por ella se excluye desde un principio la lógica moderna de clases, bien que consta históricamente,

¹⁶¹ Couturat, *Log.* 204, 363; Gerhard, *Philos.* VII, 306.

¹⁶² En *Analysis linguarum*, Couturat, *Opusculum et fr.* 362. Cf. la «coincidencia de los lugares» en Couturat, *Log.* 408, 421, 412 n 1.

¹⁶³ *Carta cuarta a Mr. Clarke*, Gerhard, *Philos.* VII, 373.

¹⁶⁴ Loc. cit. 372.

¹⁶⁵ § 9; Erdm. 705.

que Leibniz mismo nos ofrece primeros planteamientos para una lógica de clases y que por esto no es del todo fiel a sí mismo¹⁶⁶.

Para Raimundo Llull vale algo parecido; sin embargo, Llull no se hizo, en cuanto sepa, jamás pensamiento sobre análisis formales. Deducimos su punto de vista de los fundamentos de su *Ars generalis* y de la aplicación de su demonstratio per aequiparantiam. Todas las consideraciones de Leibniz sobre el proceso analítico son orientadas a la matemática, lo que no se puede afirmar del Arte luliano, pero se pone la pregunta, si el método de Llull es capaz de implicar el método matemático y si bajo este punto de vista se observan nuevas comparaciones posibles entre Leibniz y Llull. En todo caso Leibniz ve en Raimundo en cierto sentido un matemático que «s'avisa en quelque façon de l'art des combinaisons»¹⁶⁷.

Cada proceso analítico tiene que aplicarse inmediatamente a un campo de objetos dado, de otra manera el análisis no es el camino más breve o conduce sólo a conocimientos analógicos, si no a conocimientos equívocos. Para Leibniz el análisis geométrico de Descartes exigido por medio de las cantidades aritméticas no es falso, pero es un desvío inútil. Leibniz puso la base para un análisis geométrico inmediato, el cual no considera sino las calidades de las figuras geométricas. Por consiguiente, el análisis geométrico de Leibniz debería coordinarse al primer ternario de la figura T de Llull, mientras que el análisis geométrico de Descartes pertenece al tercer ternario de la misma figura luliana.

Leibniz distingue en sus análisis el análisis de las ideas complejas y otro de las ideas no-complejas o sea simples. Una proposición es para él —en diferencia a un dictamen de la lógica moderna— una idea compleja. Una expresión en forma de sustantivo o en forma substantivada es una idea no-compleja, es decir, formalmente simple. Mas por esto no es siempre elemental, puede ser constituida por diversos elementos aún reducibles o es una idea primitiva. En analogía a los números primitivos, Leibniz habla de ideas primitivas. Como en el reino de los números los primitivos son a la vez los elementos de la combinatoria, así las ideas primitivas, esto es, las que no padecen

¹⁶⁶ En su *Analysis linguarum* del 11 de sept. de 1678 escribe p. ej.: «Nullum A esse B idem est quod A esse non-B seu quodlibet A esse unum ex eis quae non sunt B»; Couturat, *Opuscles et fr.* 378 n 87. Ya en nuestro punto primero hemos dicho (véase el texto a la nota 13), que Leibniz nos ofrece el concepto de clase bien definido. Además según Couturat, *Log.* 305 Leibniz dice: «qu'on peut, inversement, regarder le sujet comme contenu dans le prédicat (au point de vue de l'extensité)».

¹⁶⁷ Véase arriba la nota 140.

un análisis ulterior, son los elementos primarios de la combinatoria idearia¹⁶⁸.

Para el análisis de una proposición basta hacer constar que el predicado es compatible con el sujeto. El análisis de una idea no compleja exige el examen, de si las notas constitutivas de la idea no se contradicen mutuamente. Por esta comprobación la idea examinada se hace idea adecuada. Pero se debería proseguir aún el análisis hasta que todas las notas constitutivas de la idea sean reducidas a ideas primitivas. Sólo así se logra una idea adecuadamente intuitiva. Pero de tal análisis ulterior nos dice el mismo Leibniz que resulta muy difícil.

En correspondencia con lo que queda dicho y para aclarar más aún lo que Leibniz aquí exige, se me permita una breve observación sobre el término de Juan Duns Escoto «conceptus simpliciter simplex o simplicissimus»¹⁶⁹. Digo que cada concepto humano implica siempre una relación de cualquier modo entre objetos espiritual y distintamente concebidos. Esto vale sobre todo para el concepto escotista del ente tomado en el sentido del puro «quid possibile ad esse». No cabe duda alguna que este concepto es un concepto de relación. Cada relación indica un todo constituido por diversas partes, indica por eso en todo caso una muchedumbre estructurada en la unidad de relación. Si es así, un concepto simpliciter simplex, resulta en rigor imposible. Lo que Escoto quiere decir, puede ser solamente un concepto que por un último análisis queda irreducible. Consecuentemente tiene que concordar también con lo que Leibniz llama «idea primitiva». Como cada número primitivo tiene su propia constitución individual e irreducible a otros números, así la idea primitiva tiene su propia constitución irreducible a otras ideas. Con esto no se exige para una idea primitiva un conceptus simpliciter simplex. Cuáles serán las ideas primitivas de Leibniz, veremos todavía.

Por el momento nos urge otra cuestión. Hemos ya hablado del principio de identidad. Ahora bien, todos los análisis sea de proposiciones sea de ideas simples deben conducir a una proposición de identidad. ¿Cómo se entiende esto, si insistimos que el auténtico principio de identidad según nosotros es: o un acto perfecto de reflexión de un espíritu sobre sí mismo o al menos la dirección concentrada de una

¹⁶⁸ *De Synthesi et analysi universali* en: Gerhard, Philos. VII, 292 y sig.; cf. Couturat, Log. 192 y sig. — Las ideas primitivas constituyen en parte el alfabeto de los pensamientos humanos; cf. Couturat, Log. 184 y *Opusculum et fr.* 358 en: *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*.

¹⁶⁹ Lo afirma Escoto de su concepto del ente considerado como «pura quiditas, cui esse non contradicit». Véase 0 x 4 d 8 q 1 n 2; ed. Vives 17, 7 b. Cf. E. W. Platzeck, *Logos als Relation* en: Antonianum 44 (1969) 429, nota 2.

mente hacia un mismo objeto con exclusión de todos los demás objetos posibles? Para indicar esta última concepción de identidad nos hemos decidido decir: «Sólo esto mismo y no no-esto»¹⁷⁰. La expresión «no no-esto» nos reduce de hecho y necesariamente al primordial «esto mismo», porque el «no no-esto» es exactamente el objeto escogido y llamado brevemente «esto mismo», con tal que el «esto mismo» sea considerado como un factor de cualquier manera constante. Tal «esto mismo» es en sí único y no multiplicable. Por eso hemos rechazado la fórmula leibniziana de identidad « $A = A$ ». Sin embargo esta fórmula de Leibniz no carece de sentido y resulta muy útil para el cálculo lógico, porque la expresión «esto mismo» equivale a «no no-esto» y las dos forman una proposición absolutamente verdadera. Lo establecido aquí se afirma por cada definición.

Se dice: «El hombre es animal racional», o como Leibniz afirma de modo igual: «El hombre es razón animal» para hacer constar que en analogía a la aritmética de multiplicación el predicado compuesto «animal racional - razón animal» contiene dos factores cuya reunión constituye el hombre entero, así como los factores dos por tres o tres por dos constituyen el número seis. Según Leibniz¹⁷¹ los factores predicativos aparecen aquí tan commutativos como los factores de una multiplicación. Sea así, pero con esto no se concede todavía a Leibniz que las definiciones antedichas sean expresiones de identidad, porque se abstraen de ellas todos los accidentes, sin los cuales el hombre en concreto no existe.

Menos aún se admite que proposiciones como ésta: «El hombre es animal» sean «expresiones de identidad», o como por ejemplo Duns Escoto dice: expresiones de identidad parcial¹⁷². Ya en otras publicaciones advertí que el concepto de identidad parcial, tomado rigurosamente, es un concepto en sí contradictorio. Jamás una parte es idéntica a su todo. ¿No nos dice un axioma viejo que la parte es menor que el todo? Desde luego el mismo Leibniz nos ha proporcionado una demostración rigurosa de este axioma¹⁷³. Detrás de esta problemática está otra vez el concepto leibniziano de una lógica predicativa. Pues para Leibniz cada predicación parcial representa una abreviación, es decir, con el predicado parcial se supone siempre el sujeto entero por la aplicación del principio de simplificación¹⁷⁴. La identidad lógica entre dos términos consiste según Leibniz en la posibilidad de subsistir

¹⁷⁰ En modo de fórmula breve, bien que no sea del todo exacta: $A \& A$.

¹⁷¹ Couturat, *Log.* 327.

¹⁷² Cf. Leibniz, *Analysis linguarum* en: Couturat, *Opuscles et fr.* 369 n 48.

¹⁷³ Gerhard, *Philos.* VI, 300, renglón 3-8; Couturat, *Log.* 201.

¹⁷⁴ Couturat, *Log.* 338: «ab = a, ab = b», p.ej. «Tout animal raisonnable (es decir: cada hombre) est un animal».

el uno por el otro sin cambiar la verdad¹⁷⁵. Pero esto no es posible, si el predicado no connota todo el sujeto¹⁷⁶. Entendido esto, cae naturalmente nuestro problema de una identidad parcial, porque Leibniz dice expresamente que en la cosa no hay distinción¹⁷⁷, sino sólo en nuestro entendimiento. Lo que llamamos 'hombre' es animal siendo hombre y siendo hombre es razón¹⁷⁸. Nos consta entonces que ésta así llamada lógica de identidad, que como tal no existe, no admite sino la lógica atributiva o predicativa¹⁷⁹.

Para el cálculo lógico es preciso evitar todo equívoco en la cópula «es» de una proposición categórica. En la lógica predicativa, aún cuando no se suele exprimir terminativamente la cópula, ésta debe suponerse en el sentido «se atribuye a». Se dice entonces según el ejemplo dado: «El sujeto 'hombre' se atribuye el predicado 'animal racional'». En vez de atribuir Leibniz dice «containeri» o también «includi»¹⁸⁰. Menos apta aún es la expresión «inherir», usado todavía por algunos lógicos; porque un término no «inhiera» jamás a otro ni está inherido por otro. En la lógica se trata en primer lugar del cálculo de términos y no de cosas mismas. Por esta razón la aplicación del principio leibniziano de simplificación es más que dudosa. Las expresiones como «inhaerere, inesse, containeri, includi» no expresan válidamente una identidad. Por otra parte hay que notar que la lógica de clases conoce un cierto «inesse»; pues no basta decir que una clase sea mayor o menor o igual respecto a otra clase, sino se debe indicar que una clase es parte de otra clase o que los campos de dos clases coinciden del todo o sólo en parte.

De todos modos hemos podido ver, como el método matemático es el punto de partida para la lógica leibniziana, porque el sector continuo del método matemático es la relación de igualdad que se entiende sin más como identidad. Si transplantamos la igualdad entre cantidades aritméticas al campo lógico y hablamos analógicamente de equivalencia entre ideas, entonces cada definición consiste según Leibniz en tal presumida equivalencia de ideas. Así el concepto 'hombre' se considera como equivalente con el concepto 'animal racional'. Y como los sendos conceptos 'animal' y 'racional' pueden ser analizados de su parte, comienza aquí el proceso reductivo hasta un cierto límite in-

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Véase en el punto primero el texto a las notas 22-24.

¹⁷⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 367.

¹⁷⁸ Cf. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz I*, 187 y sig.

¹⁷⁹ Cf. el texto a las notas 22-24 y 166.

¹⁸⁰ *Analysis linguarum* en: Couturat, *Opuscles et fr.* 369 y sig. nn 48, 56; Gerhard, *Philos.* VII, 20.

franqueable que nos facilita una idea primitiva o nos deja suponer una serie indefinida.

Todas las proposiciones como las mismas definiciones y los principios deben ser según Leibniz identidades o equivalencias sea mediata o inmediatamente. Ortega y Gasset nos habla de un principalismo leibniziano¹⁸¹.

Si Ortega y Gasset detrás de tal principalismo quisiera suponer en Leibniz un despreciador de todos los principios, no podemos seguirle¹⁸². Y si según Ortega y Gasset¹⁸³ para Leibniz pensar significa eo ipso probar, no se debe olvidar, que no solamente la deducción sino también la reducción tiene valor científicamente probativo. Es una equivocación, cuando se dice sin más que los racionalistas al imitar exclusivamente el método matemático aplican únicamente la deducción. En esto consiste principalmente la grande controversia entre Leibniz y el cartesianismo. Prueba de lo dicho es precisamente el «principalismo» de Leibniz, según el cual ningún axioma debe aceptarse sin haberlo demostrado¹⁸⁴, con tal que no se trate de los principios de identidad y de contradicción; pues cada uno de los axiomas de la antigüedad o de la escolástica tiene que ser considerado como hipótesis, y todas las hipótesis exigen una demostración. Pero delante de cada fórmula leibniziana de identidad « $A = A$ » termina toda reducción, cuando A se representa como una idea comparable a un número primitivo, es decir, como una idea adecuada y primitiva e intuitivamente inteligible.

Sin exigir el mismo rigor leibniziano puede decirse que detrás de la *demonstratio per aequiparantiam* de Llull se esconde una posición parecida. A causa de la coincidencia de todos los atributos divinos en la esencia de Dios —y esta coincidencia es un postulado absolutamente necesario, si se acepta la existencia de Dios—, valen las proposiciones siguientes: La sabiduría divina es su bondad, y su bondad es su poder; consecuentemente la sabiduría divina es el poder de Dios. De modo semejante declara Leibniz en su *Specimen calculi universalis*¹⁸⁵: Dios es sabio, el sabio es justo, luego Dios es justo. Y esta

¹⁸¹ *La idea de principio en Leibniz* I, 15 y sig., 151, 169, (118), 222 y sig.; cf. 224, donde el autor afirma que un principio aristotélico es en el fondo más bien un hecho social.

¹⁸² Cf. loc. cit. I, 18 y sig.

¹⁸³ Loc. cit. I, 115.

¹⁸⁴ Couturat, *Log.* «Aucun axiome sans preuve»; cf. también pág. 185.

¹⁸⁵ Gerhard, *Philos.* VII, 224.

cadena puede continuarse más aún, p. ej. Dios es sabio, el sabio es justo, el justo es severo, luego Dios es severo». Y como la justicia de Dios es a la vez su misericordia, luego Dios es severo y misericordioso.

Con tales constataciones estamos de nuevo al punto de partida del *Ars generalis* de Llull. Aunque Leibniz juzgue el elenco luliano de atributos divinos como una selección arbitraria¹⁸⁶, no se puede negar que los atributos de Dios como tales juegan un papel preponderante en el ideario de nuestro gran filósofo alemán. Es verdad que duda si logramos por medio de un análisis puro hacer verlos como los auténticos fundamentos de todo pensar filosófico, sin embargo los toma para sí como directivas de sus propias meditaciones. Si no fuese así, no hubiera escrito todavía en el año 1716 a la reina de Inglaterra: «Yo no hubiera tocado por nada esta cuestión del vacío, si no hubiese observado que la opinión del vacío perjudica a las perfecciones de Dios (déroge aux perfections de Dieu) como casi todas las demás opiniones que son contrarias a las mías. Pues las mías son ligadas casi todas con el gran principio de la suprema razón y perfección de Dios»¹⁸⁷. Aun cuando alguien juzgara algo diplomático este texto de la carta, no puede ser un simple gesto de cortesía interesada, lo que según mi juicio contradice al verdadero carácter de Leibniz, sino —como pudimos ver en nuestro segundo punto— corresponde perfectamente con las ideas básicas del *Discours de métaphysique*. Si Ortega y Gasset¹⁸⁸ excluye tales directivas antes bien teológicas en el pensar leibniziano y ensaya reducirlo exclusivamente a un método lógico-matemático, pienso que no ha tomado muy en serio tales convicciones religiosas de Leibniz.

Desde luego, la opinión cartesiana del vacío en el mundo contradice según Leibniz de veras a la perfección de Dios, porque no se ve para esta opinión una razón suficiente, antes bien se opone a la sabiduría divina, se acerca del concepto de ociosidad que de su parte está en oposición clara a la idea del *actus purus* divino. Como el horror vacui era una nota característica de toda la filosofía antigua y medieval, así el horror otiositatis es un punto de vista esencial en todas

¹⁸⁶ Véase el texto a la nota 40.

¹⁸⁷ «Hannover, ce 2 juin 1716»; Gerhard, *Philos.* VI, 379.

¹⁸⁸ *La idea de principio en Leibniz* II, 205.

yen para Llull como para Leibniz los predicados más fundamentales¹⁹⁰. Con esto no sea descuidada la observación que sujeto como predicado en esta figura A de Raimundo Llull pueden considerarse como «terminus a quo» o como «terminus ad quem» de una relación proposicional. Notamos entonces de nuevo que no hay conceptos simpliciter simplices sino que todos implican siempre una relación.

Hay relaciones del pensar que se comprenden por sí mismas. Al menos vale esto también para Leibniz respecto a los principios de identidad y de contradicción¹⁹¹. Tan verdadera es esa afirmación que Leibniz dice: «Si nada se concibe por sí mismo, nada se concibe en absoluto»¹⁹². Leibniz no es escéptico ni relativista. Una segunda sentencia de Leibniz, no menos importante, dice: «Es necesario que los objetos que se perciben «per se», sean diversos»¹⁹³. A estas dos sentencias de Leibniz añado una tercera que corresponde también a las concepciones de nuestro Autor, conocido como pensador de armonía por antonomasia: «Las muchas cosas que hay, ni son jamás completamente iguales ni son caóticamente desiguales».

Hay muchos sujetos, muchas ideas-estrellas. En un tal cosmos de ideas, resulta indiferente, por dónde uno comienza. La Ciencia general de Leibniz está esencialmente conexa con aquel método del pensar reticular y por eso nos conduce necesariamente a una vasta enciclopedia. Lo dicho no impide que bajo el punto de vista pedagógico hay diversos intentos de proponer un *Ordo scientiarum*¹⁹⁴.

En la *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, donde hay p. ej. un *Conspectus scientiarum*, Leibniz se refiere también a Llull, confesando, empero, hacia el fin de su enumeración de ciencias: «Non multum interest, quomodo scientias partieris, sunt enim corpus continuum quemadmodum Oceanus»¹⁹⁵.

Los atributos divinos son para Leibniz como para Llull predicados primitivos y fundamentales. Parece extraño que los atributos divinos falten propiamente en un texto, en el cual Leibniz trata de enumerar sus términos primitivos (o sea ideas primitivas), pero la razón de esta laguna no es tan difícil de acertar, porque en este texto Leibniz se refiere a los sujetos primitivos y no a los predicados. Sólo los

¹⁹⁰ En general según la *Characteristica verbalis* de Leibniz los sustantivos señalan las cosas en su unidad, los adjetivos (predicativos) lo que está esparcido en las cosas diversas. Véase Couturat, *Opuscles et fr.* 433.

¹⁹¹ Cf. la nota 159.

¹⁹² Couturat, *Opuscles et fr.* 430.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Couturat, *Opuscles et fr.* 35-40; especialmente para la filosofía, ibidem pág. 524-8.

¹⁹⁵ Couturat, *Opuscles et fr.* 511-2.

las deliberaciones de Llull sobre los entes reales, lo que se manifiesta sobre todo en su doctrina de los correlativos ya mencionada¹⁸⁹.

Si debemos postular —bien que sea en último análisis desde un fundamento religioso— que todas las ideas humanas sean reducibles a los atributos divinos y que estos todos sean convertibles o conmutables entre sí, porque la unión de ellos debe ser la más posible, es decir, una perfectísima identidad, entonces resulta muy probable que todas las ideas humanas están ligadas íntimamente entre sí; y por eso en el fondo no importa, por dónde comenzamos a pensar. En otras palabras, por las relaciones de identidad de los atributos divinos se constituye un pensar reticular para Leibniz así como para Llull, lo que se hace importante para todas las demás relaciones de ideas humanas. El que se pasa dentro de esta red de pensamientos, no podría desviarse fácilmente de las combinaciones o enlaces de verdades que están implicadas por dicha red conceptual. Tal pensar reticular es verdaderamente típico para la constitución del sistema leibniziano. La sentencia de Anaximandro: «Todo participa con todo», válida para todas las relaciones o continuidades en el ser real recibe en tal pensar reticular un principio de orden, es decir, un modelo de pensar, que deja con mucho detrás de sí el método deductivo relativamente estrecho.

Cada sujeto es una estrella, de la cual salen muchísimos rayos de deducción a un sinnúmero de otros sujetos radiados. Miguel Serres sigue en el primer tomo sobre el sistema leibniziano a este hilo de método y da al tomo el subtítulo «Étoiles» (Estrellas). Que el aspecto exterior de la figura A de Raimundo Llull podría pasar como símbolo de tal pensar reticular o estrellado, se entiende fácilmente; porque la letra 'A' de la figura representa en primer lugar el sujeto de los sujetos, esto es, Dios, y luego cualquier sujeto real; y los principios absolutos, tomados en sentido de los atributos divinos o en el sentido de los aspectos transcendentales comunísimos de cada ser real, constitu-

¹⁸⁹ Véase el texto que sigue a la nota 100. — Una alusión lejana de Leibniz a la doctrina luliana de los correlativos nos ofrece el texto siguiente: «... ipsa transitio seu variatio, quae ubi cum perfectione conjuncta est actio, ubi cum imperfectione passio dicitur, nihil aliud est quam complexus duorum statuum sibi oppositorum et immediatorum una cum vi seu transitus ratione: quae est ipsa qualitas. Ut proinde ipsa actio (cf. «activum» de Llull) vel passio (cf. «agibile» de Llull) sit quaedam resultatio ipsorum statuum simplicium. Hinc videntur duae requiri denominationes intrinsecae (!), vis transeundi et id quod transitur»; Couturat, *Opuscules et fr.* 9. — En consonancia con el predicho «horror vacui et otiosi» está también esa sentencia aristotélica: «Natura nihil agit frustra» (*De coelo* I, 4), citada por Leibniz según Couturat, *Opuscules et fr.* 7. Cf. B. de Lavinheta, *Explanatio*, Hildesheim 1973, *Einleitung* nota 85.

sujetos primitivos son las ideas primitivas de Leibniz. Vayamos despacio. Adelante! Leibniz distingue términos no-complejos o sea simples y otros complejos. Cada proposición según Leibniz es un término complejo, el cual como proposición puede ser verdadero o falso. Un término no-complejo, es decir, simple es primitivo o no primitivo. Cada no-complejo, es decir, simple es o sea primitivo o no primitivo. Cada término simple como expresión de una idea adecuada no puede contener en sí la posibilidad de contradicción entre las notas constitutivas. El término primitivo es el resultado de un análisis perfecto y no admite una reducción ulterior. «Impossibile in terminis simplicibus seu incomplexis est non-ens, in complexis sive in propositionibus est falsum»¹⁹⁶ El texto mencionado se halla en las *Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*¹⁹⁷.

Leibniz distingue aquí¹⁹⁸:

- I. los términos primitivos por antonomasia,
- II. los términos primitivos confusos de los sentidos,
- III. los términos primitivos de cantidad.

Después se refiere a los términos parciales o sea respectivos.

I. ¿Cuáles son los términos primitivos por antonomasia? Leibniz enumera: Ens - Non-Ens¹⁹⁹, Existens, Individuum, Ego. Estos términos con excepción del Non-Ens sujetos cuya función consiste exactamente en lo que son sujetos naturales por sí solos. Por eso son substituídos en la figura A de Llull por la misma letra 'A'. El concepto primísimo para Llull no es la bondad ni cualquier otro principio absoluto de esta figura A sino lo que la letra 'A' por sí sola señala, esto es, en primer lugar Dios mismo y después cualquier ente concreto que realmente existe sea como individuo en general o sea como substancia espiritual, esto es, como un yo. En otras palabras: La letra 'A' de la figura luliana implica por sí sola los predichos términos primitivos de Leibniz.

Como los atributos divinos nos proporcionan diversos aspectos humanamente inteligibles de Dios, se consideran absolutos como tales, esto es, ulteriormente irreducibles, pero ellos no son sujetos-estrellas en sentido primordial, más bien haces de rayos que estrellas conceptuales propiamente dichas. La esencia divina por sí sola es el sujeto

¹⁹⁶ Couturat, *Opuscles et fr.* 368.

¹⁹⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 356-99.

¹⁹⁸ Loc. cit. 360 y sigs.

¹⁹⁹ Hay que notar aquí la observación de Leibniz, comunicada arriba sobre lo imposible en el texto a la nota 196

solar primordialísimo, el Ente primísimo, y él únicamente existe por su propia virtud como el individuo original y ejemplar como el Yo primordial kath'exochen.

En el texto de Leibniz se dice precisamente que se trata aquí solamente del ente concreto y no del ente abstracto. Estos como no-necesarios son formalmente excluidos²⁰⁰, mientras el ente, en cuanto es auténticamente posible, es real.

Me parece que esta última observación exige una aclaración especial. El concepto leibniziano de lo posible no es invención suya si no nos proviene de la antigüedad²⁰¹ y dice: En verdad es posible solamente el ente real y concreto, porque sólo en él se han cumplido todas las condiciones necesarias para que este mismo ente exista. En este sentido lo auténticamente posible tiene que existir. Al aceptar este concepto de lo posible, Leibniz concluye vice versa que el mundo entero realmente existente debe ser entre todos los abstractos posibles el único que según la sabiduría omnipotente de Dios podía existir. Parece entonces que el pensamiento de que el mundo real es el único que podía existir incluye el otro que este mundo real es el mejor de todos abstractamente posibles, porque —y en esto Leibniz y Llull están del todo conformes— «Dios no puede obrar mal»²⁰².

Respecto a los demás términos primitivos de sujeto puedo ser más breve. *El existente* según Leibniz es lo que es compatible con muchos, mientras que cualquier otro sería incompatible con ese mismo²⁰³. También este concepto de lo existente connota el predicho concepto leibniziano de lo posible. *El individuo* se refiere según Leibniz también a cada ente real. Para individuarlo en absoluto sería necesaria una serie indefinida de notas, pero basta indicar algunas para distinguirlo suficientemente de otros individuos de nuestro ambiente, basta aún el solo gesto indicativo. Los conceptos leibnizianos de ente existente y de individuo se aclaran mutuamente. Del «ego» opina Leibniz que es algo particular, que resulta difícil explicar su noción y que consecuentemente se debe poner sencillamente como un esto integral, un hic integrale. Ciertamente es, que la 'egoitas' como el concepto 'haecceitas' se presenta como un concepto sumamente difuso, para usar un término propiamente escotista. Yo suelo hablar de un concepto de clase de muchas clases de uno.

²⁰⁰ Couturat, *Log.* 360.

²⁰¹ Es el concepto megárico de lo posible. Véase H. Deku, *Possibile logicum*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1955) 3-5.

²⁰² Cf. arriba la nota 80.

²⁰³ Loc. cit.

II. En segundo lugar Leibniz al buscar los términos primitivos mete los términos primitivos confusos de los sentidos. Para darnos un ejemplo se refiere a los colores y opina que el concepto de lo colorado podría quizás explicarse de cualquier manera e incluso a un ciego como cierta calidad de la superficie. Estos conceptos, estimulados por las percepciones sensoriales (sin que éstas sean causadas por las cosas²⁰⁴ nos conducen a la concepción de las verdades de hecho, a las «vérités de fait», o de contingencia. El análisis de ellas va siempre al infinito, y sólo Dios las conoce del todo. Estas consideraciones de Leibniz, como se combinan con sus investigaciones sobre los problemas del infinito matemático se alejan decididamente de las doctrinas lulianas y nos conducen a un pensar moderno²⁰⁵.

III. El tercer puesto de los términos primitivos de Leibniz está ocupado por ciertos términos de cantidad. Leibniz menciona la «magnitudo extensa, durans et intensa», pero añade que si no se equivoca, estas nociones podrían todavía reducirse a otras; por consiguiente se excluyen como propios términos primitivos. Esta duda, o mejor dicho, esta refutación de Leibniz se dirige ante todo contra Descartes. Leibniz afirma expresamente: «De modo particular se puede dudar aquí, si las nociones de «extensio» y de «cogitatio» sean nociones simples (en el sentido de ideas primitivas); porque lo extenso parece ser un continuo que posee partes coexistentes y el concepto de «cogitans» no parece ser un término integral; pues se refiere a un objeto. En ambos casos llegamos a términos parciales o sea respectivos, como dice Leibniz. Estos nos conducen a los conceptos propios de relación. Leibniz los llama conceptos parciales, en cuanto de ellos nacen también las partículas (o sea las preposiciones) como «en, de, entre, antes, después» etc. que notan el respecto de los términos²⁰⁶. El término fundamental de estos principios respectivos no es como según Llull la diferencia sino el «idem» en la coïncidencia absoluta o relativa. ¿Cuál es la razón de esta discrepancia entre Leibniz y Llull en cuanto al análisis de los términos respectivos o relativos? Si la diferencia es la relación básica de todos los principios relativos de Llull, la identidad está de rigor (!) fuera de la figura luliana T, así como también la contradicción. Visto bajo este aspecto, la figura T no puede presentar en los ojos de Leibniz el último análisis de todos los términos respectivos. Por

²⁰⁴ Cf. la doctrina leibniziana de la mónada sin ventanas en el punto segundo (texto a las notas 61-75) y el principio de Leibniz: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus»; Gerhard, *Philos.* VII, 488. Compárese abajo el texto a la nota 219.

²⁰⁵ Cf. *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommunicabiles*; Couturat, *Opusculs et fr.* 1 sigs..

²⁰⁶ Couturat, *Opusculs et fr.* 361.

otro lado, no se puede negar que la diferencia como primer principio relativo de Llull se funda efectivamente sobre el hecho innegable de una muchedumbre objetivamente dada. Sólo en un segundo paso se pregunta, en qué sentido dos seres diversos concuerdan o se oponen. Ciertamente, la concordancia suma de Llull podría ser lo que Leibniz llama coïncidencia, pero sin que ésta se tome ya en el sentido de una mismidad auténtica. Y en cuanto al principio relativo de la contrariedad de Llull, hay que conceder que en los escritos de nuestro Mallorquín este principio recibe a veces el vigor de la contradicción. En otras palabras: en la aplicación luliana de la figura T se notan ciertas inexactitudes conceptuales, porque la figura T representa fundamentalmente la reducción de todas las relaciones reales (!) a nueve principios. Mas ni la relación de la contradicción ni la de la identidad son relaciones reales. Sí, son los principios supremos de Leibniz, pero lo son como principios del pensar, mientras que la figura T de Llull está concebida por un pensar que se dirige inmediatamente a lo que nos da una realidad, que no consiste sólo en la mente humana, sino también y en una mayoría aplastante fuera de la mente. Leibniz no niega la muchedumbre como un dato básico de nuestro pensar, mas esto sí: presupone desde un principio una identidad entre esta muchedumbre «objetiva» y el yo que es esa mónada sin ventanas, en el cual se refleja Dios y el universo.

Como la constatación de una identidad y desde luego, de cada principio relativo se expresa siempre en forma de una proposición, concluyo la exposición del análisis leibniziano de las ideas no complejas o sea simples y me vuelvo ahora al análisis de las ideas complejas que según Leibniz precisamente son siempre proposiciones completas.

Hemos dicho que el análisis de estos términos complejos consiste en la reducción a una identidad o también a una contradicción. Tal análisis completo se consigue, cuando se trata de verdades de razón. Mas un análisis perfecto resulta imposible para el hombre, cuando se trata de proposiciones sobre las cosas contingentes, es decir, delante las «vérités de fait». De las *Inquisitiones generales de analysi notionum et veritatum*²⁰⁷ anotamos aquí las siguientes afirmaciones de Leibniz:

Una tesis es verdadera, si el análisis de ella (resolutio) puede continuarse hasta lograr una enunciación de identidad o también si

²⁰⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 371 y sigs.

el camino analítico como tal ya indica que no llegaremos (en este proceso de análisis) a una contradicción²⁰⁸.

Una tesis es falsa según Leibniz, si su análisis descubre una contradicción o si se demuestra que aun con un análisis muy adelantado la tesis no puede verificarse²⁰⁹.

En consecuencia con lo que queda dicho Leibniz explica las diversas modalidades como sigue:

1) Verdades necesarias (o sea «vérités» de raison) son aquellas que pueden ser reducidas a una identidad.

2) Proposiciones imposibles son las que se reducen a una contradicción.

3) Proposiciones posibles son aquellas, para las cuales se puede mostrar, que no conducen a una contradicción.

4) Proposiciones contingentes son «verdaderas», cuya falsedad no se puede mostrar de otra manera y cuya verdad no se logra analíticamente sino sólo por la experiencia, más exacto: por experimentos²¹⁰.

De nuevo tenemos que confesar que se trata aquí de consideraciones un poco ajenas a las de Raimundo Llull y que nos hacen llevar a la moderna crítica de ciencias. Sin embargo, en cuanto a Leibniz, detrás de estas afirmaciones se esconden todavía otros problemas a que aludimos someramente. Enumero p.ej. la posibilidad de los milagros, la cuestión de la predestinación de las almas y en conexión íntima con ésta el problema de la libertad humana²¹¹. Mas las dos primeras cuestiones trascienden el margen propiamente filosófico. Por esto renunciamos aquí a una exposición de ellas, aunque resulten importantes para tratar el tema sobre Leibniz y Llull bajo todos los aspectos.

Tampoco nos hace falta exponer aquí el método sintético del arte combinatorio; porque se ha comunicado lo más interesante ya en nuestro punto primero y nos consta que Leibniz no cambió esencialmente esas posiciones de joven, más tarde.

Lo que atañe aún a la Ciencia general de Leibniz se refiere a) a la doctrina leibniziana sobre los principios, b) al problema no menos importante de la relación entre el uno y los muchos, c) a la aspiración

²⁰⁸ Como en el punto primero, hacemos constar aquí de nuevo que Leibniz anticipa con tales constataciones el axioma de las ciencias de hoy, según el cual una tesis sobre hechos naturales, esto es, sobre procesos contingentes no pueda ser verificada en absoluto. Hay solamente hipótesis en las ciencias naturales. Cf. arriba la nota 24.

²⁰⁹ La segunda parte de esta alternativa toca de nuevo el problema de una verificación improbable. Cf. Couturat, *Opuscules et fr.* 371 nn 56-7.

²¹⁰ Couturat, *Opuscules et fr.* 371 nn 60-1.

²¹¹ De ésta y de los milagros hemos tratado brevemente en el punto segundo (véase el texto entre las notas 82 y 84, entre las notas 92 y 96).

de Leibniz hacia una lengua universal y en conexión con ella a sus intentos para lograr una característica universal.

Ortega y Gasset en su libro póstumo *La idea de principio en Leibniz*²¹² nos ofrece una lista de los principios leibnizianos sin haber logrado empero una suficiente explicación de ellas. Se ve aquí en seguida que este libro del gran Maestro español no pudo terminar. Nos referimos en general a las conocidas obras de L. Couturat, es decir, a *La logique de Leibniz*²¹³ y a los *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*²¹⁴.

Ya sabemos: Para toda reducción hay solamente dos últimos principios en Leibniz, el de identidad y el otro de contradicción. El símbolo del principio de identidad podría ser la cifra '1' y el del principio de contradicción, por el cual se disuelve una hipótesis en nada, la cifra '0'. Este simbolismo se debe al mismo Leibniz. El uno por antonomasia es el Ens perfectissimum lo que tiene que existir²¹⁵. Como es así, se puede afirmar también que el Ens perfectissimum es el único ente de que se dice auténticamente «Ens est»²¹⁶, porque todos los demás entes son derivados, más aún: están entre los polos del Ente por antonomasia y de la nada. No son entes necesarios por sí mismos, son posibles. Pero son posibles, porque existen necesariamente (como antes lo hemos explicado, es decir) en fuerza de la sabiduría omnipotente de Dios. Ahora bien, Leibniz mete el símbolo '1' para Dios y el símbolo del cero, la cifra '0' (cero) para la nada. Aludiendo a su sistema dual de los números dice que como con las cifras 1 y 0 (cero) se puede constituir todo el reino de los números; así se constituye, por decirlo así, el mundo de las cosas reales por Dios y a través de la nada, entendida ésta como contradicción²¹⁷.

Así en último análisis todo se reduciría a Dios y la nada, entre los cuales se intercala el mundo de los entes contingentes, cuyo análisis perfecto hacia una identidad más bien asintótica está reservado sólo a Dios²¹⁸.

²¹² I, 17.

²¹³ Págs. 203-40.

²¹⁴ Sobre todo a las págs. 376 y 528.

²¹⁵ Cf. Gerhard, *Philos.* VII, 261 y sig.

²¹⁶ Cf. E. W. Platzeck, *Das Reden vom Sein*; en: *Zeitschrift für Philos. Forschung* 24 (1970) 317-34.

²¹⁷ Véase Couturat, *Opuscles et fr.* 430. Una página más adelante Leibniz dice: «Quoniam vero non est in potentia nostra perfecta a priori (!) demonstrare rerum possibilitatem, i, resolvere (!) cas —(entiéndase: como un pensar «a priori») — usque in DEUM et nihilum (!), sufficit —(cf. el principio rationis sufficientis) — ingentem earum multitudinem revocare ad paucas quasdam, quarum possibilitas vel supponi ac postulari, vel ex experimento probari potest».

²¹⁸ Cf. arriba las notas 24 y 208.

En vez de la fórmula leibniziana de identidad hemos propuesto esta otra: «Solamente esto mismo y no no-esto», con la cual la unidad y la individualidad son suficientemente connotadas. La indiscernibilidad de Leibniz es un concepto discutido y rechazable por la microfísica moderna. Frente al uno en el sentido de esto mismo se encuentra la muchedumbre ingente del ser y del saber. Los muchos entes son dados y combinados en sí y entre sí.

Como entes reales son todo lo que se percibe por los sentidos con excepción del entendimiento mismo, pues Leibniz insiste en que nada se presenta en el entendimiento si no estuviera antes en los sentidos excepto el mismo entendimiento²¹⁹. Los productos de la imaginación humana se deben en parte a los datos sensoriales y en parte a la fuerza combinatoria del entendimiento humano. En consecuencia, también los resultados en las matemáticas son productos de la imaginación, no lo son solamente los productos artísticos y quiméricos. Si Leibniz intenta y funda un análisis geométrico que renuncia al uso del número y de la intuición sensitiva in actu, permanece siempre aún en el campo de las representaciones imaginativas, pues se refiere únicamente a las cualidades de las figuras geométricas, que pueden facilitar equivalencias plenamente válidas, coincidencias de semejanza y otras de identidad. Por éstas se hallan verdades de razón necesarias sea por las identidades positivamente dadas sea por las que se dan en virtud de la negación de una contradicción.

Por un lado nos parece a veces que Leibniz acumula sin necesidad las ideas innatas, por otro lado es casi incalculable el poder de la función de la negación en el pensar humano. Por esto, sin contradecir a ideas relativamente innatas aceptamos el dictamen de Ortega y Gasset: «La nada es, sin cuestión, la idea más original del hombre. Todas las demás pueden provenir más o menos indirectamente de las cosas que hay; pero la nada no ha podido ser sugerida por cosa alguna»²²⁰.

El principio de contradicción que no vale para el reino de los entes concretos mismos, manifiesta suficientemente lo que se ha dicho, pero el principio de identidad, si tiene que hacerse consciente, necesita la ayuda del principio de contradicción.

Con el principio de identidad se da inmediatamente otro principio leibniziano, el de la substitución de los equivalentes²²¹. Sea dicho de paso que con este principio Leibniz hubiera podido explicar la verdadera esencia del silogismo simple, porque en su *Análisis lingua-*

²¹⁹ Gerhard, *Philos.* VII, 488. Cf. arriba el texto a la nota 204.

²²⁰ Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz*, II, 207 nota 2.

²²¹ Couturat, *Log.* 206. Un texto importante para el principio de substitución está en *Analysis linguarum*; Couturat, *Opusculs et fr.* 251 y sigs.

rum hay un texto interesante que se funda sobre este principio²²²; sin embargo la buena idea leibniziana no me parece realizable por una lógica predicativa²²³.

Los demás principios leibnizianos se refieren mas bien a las verdades de hecho o sea contingentes²²⁴. Para ordenarnos el sinnúmero de hechos y procesos contingentes nos hacen falta principios que varían según los modos del ser el principio de identidad. Este mismo constituye por sí el grado sumo del así llamado principio de razón, más exactamente del principio *rationis reddendae*²²⁵ y se presenta aún directamente bajo la forma del principio de simetría²²⁶. Pero el principio de razón que se opone necesariamente a cualquier contradicción, es una ley de existencia²²⁷. También el principio de conveniencia o de lo mejor²²⁸ que reza así: «Todo lo que puede existir y que es compatible con otros, existe», tiene vigencia aún en virtud del principio de identidad, porque Leibniz se refiere en este principio como en su doctrina sobre el mundo mejor no a las sendas cosas del mundo sino a la coherencia total del universo²²⁹. Sin embargo la inteligencia en esta identidad no se alcanza por el entendimiento humano, porque ninguna de las series regresivas de los procesos contingentes contienen «la *raison de la suite entière*», esto es, la razón total de la serie. Debemos buscar fuera de la serie hacia un Ente necesario por sí mismo²³⁰. En relación con el principio de identidad se pone también el principio archileibniziano de los indiscernibles²³¹ que según Leibniz es consecuencia del principio general de razón, en cuanto éste aparece como la aplicación más fundamental del principio de identidad a las cosas contingentes. Otro corolario del principio de razón es el principio de con-

²²² Couturat, *Opuscles* et fr. 352: «Cum scientiae omnes quae demonstrationibus constant nihil aliud tradant, quam cogitationis aequipollentias seu substitutiones, ostendunt enim in propositione aliqua necessaria uto substitui praedicatum in locum subjecti, et in omni convertibili propositiones etiam subjectum in locum praedicati substitui posse, et inter demonstrandum in locum quarundam veritatum, quas praemissas vocant, tuto substitui aliam quae conclusio appellabatur: hinc manifestum est, illas ipsas veritates in charta ordine exhibitum iri sola characterem analysi, seu substitutione ordinata continuata».

²²³ Cf. E. W. Platzcek, *La estructura esencial del silogismo simple*, Apéndice I, libro en impresión en Madrid. Hay que añadir todavía el ya mencionado principio de simplificación; véase el texto después de la nota 80.

²²⁴ Cf. arriba el texto a las notas 208 y 209.

²²⁵ Couturat, *Log.* 213.

²²⁶ Couturat, *Log.* 227.

²²⁷ Couturat, *Log.* 220.

²²⁸ Couturat, *Log.* 224.

²²⁹ Loc. cit. 224, nota 2.

²³⁰ Loc. cit. 222.

²³¹ Couturat, *Log.* 228.

tinuidad²³². Aquí es necesario insertar aún el principio de la razón suficiente, de que tuvimos que hablar en el punto segundo²³³.

Como se ve, todas estas variantes del principio de identidad tocan la muchedumbre ingente de las cosas, que nos aparecen como series infinitas. La problemática de la muchedumbre infinita no es para Leibniz sólo una tarea matemática sino a la vez un camino para reconocer leyes físicas y metafísicas. Bajo este aspecto Leibniz sobrepasa mucho el pensar luliano a pesar de que en el siglo de Lull no faltaron autores, quienes se impusieron ya tales problemas del infinito cuantitativo y cualitativo en las cosas contingentes.

Nos queda una palabra breve sobre el lenguaje y la característica universal según el pensamiento de Leibniz. La combinatoria luliana constituye un primer intento de formalizar las ideas humanas. Pero el alfabeto de Lull no ha evitado las equivocaciones de los símbolos escogidos, es decir, de las letras del alfabeto usadas en el Arte luliano. Como lengua universal Lull ha defendido y propuesto siempre el latín a los cristianos europeos. Sus razones fueron menos científicas. ¿No fue precisamente Lull quien ha escrito la mayoría de sus libros en catalán? Sus razones fueron político-prácticas, mientras que Leibniz halla todavía razones científicas en favor de la lengua latina²³⁴.

Mas lo que Leibniz anhela, es más bien una lengua artificial, por la cual se evitan todas las equivocaciones²³⁵. Tanto en cuestión de una lengua universal cuanto en los intentos de una característica universal (esto es, de una formalización estrictamente lógica de los pensamientos humanos por medio de signos completamente unívocos) Leibniz no fue el iniciador único en su tiempo, pero sin duda el más progresivo. Sin embargo, como estos problemas no nos proporcionan otras relaciones entre Leibniz y Lull, baste lo que se ha dicho aquí.

²³² Loc. cit. 232.

²³³ Cf. arriba el texto a la 117. — Quizás no es inútil citar aquí un breve texto aducido por Couturat (*Opuscles et fr.* 376): «Placet autem menti (potissimae) potius id fieri quod habet rationem quam quod non habet rationem, ita si plura sint A, B, C, D et unum ex ipsis sit eligendum et sint B, C, D per omnia similia at solum ab aliis sese aliqua re distinguat, Menti cuilibet hoc intelligenti placebit A».

²³⁴ Cf. Couturat, *Opuscles et fr.* 351. — Desde luego es interesante el hecho que en nuestro tiempo los rusos propusieron ya varias veces el latín como lengua universal en los Congresos internacionales.

²³⁵ «Les caractères qui expriment toutes nos pensées, composeront une langue nouvelle, qui pourra estre écrite et pronocée. Cette langue sera bien difficile à faire, mais très aisée à apprendre, mais bientôt reçue par tout le monde... J'ose dire que cecy est le dernier effort de l'esprit humain... C'est une de mes ambitions de venir à bout de ce projet, si Dieu me donne la vie. Je ne le dois qu'à moi et j'en ai eu la première pensée à l'âge de 18 ans comme j'ai témoigné un peu après dans un discours imprimé (= *De Arte combinatoria*); Couturat, *Opuscles et fr.* 156-7.

Considero casi un deber volver otra vez a las ideas innatas de Leibniz. En el punto segundo²³⁶ al hablar de la monadología pudimos hacer constar que según Leibniz cada mónada espiritual es como un mundo cerrado sin ventanas hacia el universo. Bajo este punto de vista las ideas innatas de Leibniz ganan una importancia mucho mayor de lo que parecía cuando nos hemos referido a Ortega y Gasset que en el fondo no admite sino la nada como única idea innata del hombre. En última consecuencia el sentido propio del universo se desvanece bajo la consecuencia casi lógica de las concepciones fundamentales del Eremita matemático y místico de Hannover. Es verdad, que da todo a Dios, mas para dar una explicación del universo debe recurrir a la pobre idea de una armonía preestablecida en comparación con dos relojes que caminan al unísono de un orden impuesto con anticipación. Leibniz acude a esto, porque no osa tomar en serio las causas segundas del universo: las cosas, los seres vivientes y espirituales en una comunidad viva del dar y recibir, porque no ha querido penetrar en la misteriosa polaridad entre la Causa primerísima y omnipresente y las causas segundas. Naturalmente él que acepta la doctrina leibniziana de la substancia²³⁷ y de la mónada sin ventanas⁸, tiene que ampliar²³⁸, tiene que ampliar exageradamente el campo de las ideas innatas. La concepción leibniziana de la sustancia, de la mónada, de las ideas innatas es un conjunto doctrinal, que exige como última consecuencia una lógica predicativa así como Leibniz la enseña. En último análisis el yo debería ser el único sujeto de la lógica leibniziana. Nuestro pensador mismo no saca esta consecuencia y admite aún un sinnúmero de mónadas creadas o al menos las presupone.

Además cada mónada creada, también la mónada espiritual, aparece como una idea asintóticamente menos perfecta de la perfectísima identidad divina. Por esto, no nos extraña otro pensamiento raro en el sistema leibniziano, según el cual las imperfecciones necesariamente dadas con la existencia de los seres contingentes, esto es, finitos, constituyen frente al divino Ente perfectísimo e infinito en cierto sentido un mal metafísico²³⁹. Mas tal idea se debe más bien a un abuso

²³⁶ Véase el texto entre las notas 61-75, cf., el texto en torno a la nota 220.

²³⁷ ¿Quién sabe, si el espinosismo no haya entrado aquí por una secreta puerta trasera?

²³⁸ Véanse los textos a las notas 68-72 y a la nota 97.

²³⁹ Cf. Couturat, *Opusculs et fr.* 24, donde Leibniz dice: «Itaque in eo sum ut credam, modo haec duo teneantur: perfectionem omnem in creaturis a DEO esse, imperfectionem ab earum limitatione (!), caeteras sententias attente consideratas in ultima analysi conciliari universas».

del lenguaje humano y contradice tan sólo aparentemente al optimismo metafísico de Leibniz.

Concluyo: Frente a René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz tiene sin duda razón en insistir ante todo en la elaboración concienzuda de una reducción hacia los primeros principios y hacia los conceptos que no admiten un análisis ulterior. Tal reducción es necesaria para todas las ciencias, sobre todo para la filosofía. No hay que empezar con ideas llamadas claras y distintas, cuando no las tenemos todavía o al menos, cuando no estamos seguros de tenerlas.

Además, respecto a Descartes también en esto Leibniz tiene razón, cuando exige no sólo ideas claras y distintas sino a la vez ideas adecuadas, no contradictorias en sí.

Si en este tercer punto de nuestra exposición tuvimos que extendernos tan ampliamente al método analítico o sea reductivo, esto corresponde completamente al tema de una Ciencia general. Es verdad, que el Arte luliano no nos muestra tal reducción de los conceptos humanos hacia los principios absolutos y relativos. Pero si comparamos el resultado de Leibniz y el inicio del Arte de Llull observamos con asombro que no obstante la crítica en algo negativa de Leibniz delante del Arte luliano la diferencia en cuanto a la base de una Ciencia general no es tan grande.

De nuevo Leibniz tiene razón frente a Descartes, si en el método cartesiano echa de menos el método combinatorio en general y especialmente el sintético de la combinatoria. Pero en cuanto a Raimundo Llull ya hemos dicho desde un principio que su Arte combinatorio conoce las leyes más principales del cálculo combinatorio. Ciertamente, Leibniz la supera por haber elaborado la parte teórica; le supera del todo en el campo matemático, en la mecánica, en la técnica; pero quizás uno no está tan fuera del camino, si se pregunta sobre el valor de las matemáticas, ante todo sobre el valor de las consideraciones del infinito estrictamente matemático para la filosofía. Analogías por estupidas que sean, no nos llevan muy adelante. El método sintético de la combinatoria es productivo, produce algo nuevo, algo desconocido siempre cuando se trata del campo imaginativo sea matemático en el sentido de Leibniz, sea artístico o sea técnico, sea dondequiera el hombre tiene la posibilidad de cambiar las combinaciones dadas por la naturaleza. Si los cambios combinatoriamente sintéticos de parte del hombre enriquecen su felicidad, es otra cuestión y la dejamos fuera del debate. Mas en la filosofía, en la metafísica no hay nada que combinar de nuevo sino después del análisis postulado con razón por Leib-

niz. Hay que ver con toda escrupulosidad investigativa, cuáles son las combinaciones ya dadas, ya hechas para comprender las razones de las grandes y de las mínimas coherencias del ser humano en sí y en medio de su ambiente, de todo el universo, para hacer ver no sólo una posibilidad conceptual de un *Ens perfectissimum* sino la absoluta necesidad por razones a posteriori de tal *Ens perfectissimum*, porque el ser humano lo exige metafísicamente y por consiguiente, psíquica y moralmente.

Más de una vez hemos hablado de un pensar reticular que tiene ya en mano el hilo de Ariadne²⁴⁰, que le conduce de maravilla a maravilla dentro de la red de todas las combinaciones reales que abarcan armoniosamente Dios, el alma, el mundo.

ERHARD WOLFRAM PLATZECK, O. F. M.

Roma

²⁴⁰ Esta expresión es una metáfora preferida por el mismo Leibniz.